طلائع البشرى

فيما يتعلق بشرح العقيدة الكبرى

لأبي عمر بن عبد الله بن عمر بن يوسف

الفاسي الفهري (أبي حفص)

(ت 1188هـ)

طلائع البشرى

فيما يتعلق بشرح العقيدة الكبرى

لأبي عمر بن عبد الله بن عمر بن يوسف
الفاسي الفهري (أبي حفص)
(ت 1188هـ)

تقديم وتحقيق:
د. محمد أغبالو العمراني

الجزء الأول

1440هـ / 2019م

منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المملكة المغربية

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب : «طلائع البشرى فيما يتعلق بشرح العقيدة الكبرى»

تأليف : أبي عمر بن عبد الله بن عمر بن يوسف الفاسي الفهري (أبي حفص) (ت 1188هـ)

تقديم وتحقيق: ذ. محمد أغبالو العمراني

الجزء الأول

الطبعة الأولى: 1440هـ/2019م

الناشر : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

الإيداع القانوني : 2019MO1824

ردمك : 978-9920-770-04-0

الإخراج الفني والطباعة

دار أبي رقراق للطباعة والنشر

10 شارع العلويين رقم 3، حسان - الرباط

الهاتف : 83 75 20 37 05 - الفاكس : 89 75 20 37 05

E-mail : editionsbouregreg2015@gmail.com

تمهيد

الحمد لله الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى، ومنح الإنسان خاصة العقل والنُّهى، ودلَّهُ عليه بآياته في الأنفس وملكوت السماوات والأرض والآفاق، فأمره بالنظر والإبصار والتفكر في ذلك ليكون من الموقنين أُولي الأبصار والإحقاق، وجعل سبحانه معرفته بأسمائه وصفاته وأفعاله غاية الغايات ومنتهى الشرف والكمالات، والصلاة والسلام على المبعوث بالمعارف والعلوم، والمرسل بالهداية والنور في خير القرون، الناصح بالدليل والحجة والبرهان، سيدنا محمد الذي جدد الله به الدعوة إلى العقيدة الحقة الصحيحة الوسط، والتوحيد الصافي الخالص النمط، وعلى آله وصحبه أولي اليقين والإخلاص، وأصحاب الفقه والاستخلاص.

وبعد، فمن المعلوم ضرورة أن علم العقيدة والتوحيد من أَجَلِّ العلوم قَدْراً، وأشرفها قصداً، وأَنفَسها موضوعاً وذكراً، فهو علم يبحث في الإلهيات؛ ما يجب لله تعالى وما يجوز في حقه وما يستحيل، ويبحث في النبوات والرسالات كذلك إثباتاً ونفياً، ويبحث في الغيبيات تحقيقاً وتقريراً، وغايته أن يخرج المكلف من ربقة التقليد في الإيمانيات إلى العلم والجزم واليقين.

ولا غرو أن سمي هذا العلم - علم العقيدة - بالفقه الأكبر، فالفقه فيه هو الأصل الأساس، فمن تحقق به عقداً وعملاً، قولاً وفعلاً، حاز السعادة في الداريْن، وفاز في حياته بالحسنييْن، فكل عمل بلا اعتقاد صحيح، فاسد، وكل سعي بلا إيمان جازم صادق باطل كاسد.

ومنذ نشأ هذا العلم وعلماء الأمة يعنون به ويتناولونه دراسة وتصنيفاً وتأليفاً، تدريساً وتحقيقاً وتحريراً وضبطاً وتأصيلاً، مناقشة ومناظرة وجدالاً

ومحاورة وسجالاً، تحقيقاً للحق بالدليل والبيان، وإبطالاً للباطل بالحجة والبرهان، وقد وجدت لهم - عبر تاريخ المغرب المجيد - مصنفات ومؤلفات في العقيدة؛ من الشروح والحواشي والنظوم والتعليقات والتقريرات والطُّرَر؛ مختصرات ومبسوطات؛[1] أبدوا فيها وأعادوا، وبرعوا فيها وفاقوا، وبرزوا وأضافوا، مما يدل على عنايتهم بهذا العلم وولعهم به وحرصهم على خدمته تيسيراً على الأمة وتسهيلاً وتقريباً.

وقد كان لا يتصدى لهذا العلم ولا يتصدر له إلا أولوا النهى والأحلام، الراسخون في العلم المتضلعون في الفنون الذين تحقّقوا بالتحرير والتحقيق في علوم الآلة كالنحو والصرف والاشتقاق والبلاغة والمنطق...

فبعض هذه المؤلفات كتب لها البقاء والاستمرار فانتفع الناس بها شرقاً وغرباً، وأفادوا منها قرباً وبعداً،

وبعضها لم يكتب لها البقاء والدوام فذهبت مع الزمان بعامل من العوامل.

وبعضها الآخَر لا يزال مخطوطاً مغموراً في بطون الخزانات ومركوماً في رفوف المكتبات العامة والخاصة المعروفة والمجهولة تنتظر مَن يَجِدُّ في البحث عنها ويطلبها في مظانها، لِيُزيح عنها الغبار، فيخطها من جديد، ويأخذها إلى النور، ويخرجها في حلية بهية، وثوب قشيب.

---

(1) ذكر جملة منها العلامة عبد الله كنون في كتابه (النبوغ المغربي) ج1/ 77، 118، 218، 240، 246، 257، 258، 303، 304. وذلك عبر تاريخ الدول المتعاقبة على حكم المغرب. دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية.

مقدمة

لا يشك باحث أن المخطوطات العلمية لها من الأهمية -وخصوصاً المخطوطات المؤلفة في العلوم الشرعية وما يخدمها من علوم أخرى - ما لا يخفى فإنها من الكنوز الثمينة، والذخائر النفيسة، فهي تراث الأمة، وآثار الأئمة، وتاريخ المسلمين المجيد، وحضارتهم الرائقة العريقة، وهي أمجادهم الكريمة، وجهودهم الكبيرة فإنها تحوي من العلوم والفنون والمعارف والأفكار الجم الغفير.

هذا، وإن علماءنا - عامة - وفي الغرب الإسلامي - خاصة - كانت لهم إسهامات كبيرة، وجهودات عظيمة، في العلوم عموماً، كعلوم اللغة، والتفسير، والحديث، وأصول الفقه، والمنطق... و- في علم الكلام، والعقيدة - خصوصاً، بل برزوا في ذلك، وتميزوا بالتعمق، والتحرير، والتدقيق، وحسن الاستدلال، والبراعة في المناقشات والنقد الموضوعي، البناء هذا يعلمه كل باحث في التراث.

وكان من الذين أسهموا بحظ وافر وضربوا بالقِدْح المُعَلَّى في مجال علم العقيدة دراسة وتدريساً وتصنيفاً الشيخ الإمام العالم العلامة، النحرير الكبير الفهامة، المحقق النبيل الدراكة، المجتهد فريد عصره النبيه، الجهبذ أعجوبة زمانه، أبو حفص عمر بن عبد الله الفاسي الفهري سليل العلم والفضل والنباهة.

فقد ترك لنا - فيما ترك - من ذخائره الثمينة، وتراثه النفيس كتاباً عظيماً وسفراً كبيراً حافلاً بالمعارف، زاخراً بالعلوم، مليئاً بالفنون، جم الفوائد، جامعاً مانعاً في بابه، مفيداً نافعاً في موضوعه. وهو الموسوم ب(طلائع البشرى فيما يتعلق بشرح العقيدة الكبرى) للإمام محمد بن يوسف السنوسي رحمهما الله جميعاً.

أهمية الموضوع

إن أهمية هذا الموضوع (طلائع البشرى فيما يتعلق بشرح العقيدة الكبرى) الذي تناولته بالدراسة والتحقيق تكمن فيما يلي:

- تناول أهم القضايا الدينية، وأجل المسائل العلمية، ألا وهي العقيدة، فالعقيدة -كما لا يخفى- أصل الأصول، وأم القواعد، وأسُّ المبادئ.

- عُنِيَ بأهم مصنف في العقيدة الأشعرية في الغرب الإسلامي - وهو شرح كبرى السنوسي - الذي تلقاه العلماء بقبول حسن ورأوا فيه من التحقيق والتحرير والتأصيل ما يفوق غيره...

- حَوَى في ثناياه علوماً جمة، - كعلم العقائد، والتفسير، والحديث، والأصول، وعلوم اللغة، والمنطق - وفوائد مهمة، وفرائد بارعة، وشذرات رائعة... تفيد القارئ وتعين الباحث، فهو حاشية تشتمل على التنوع المعرفي، مما يجعله مقبولاً لدى القراء والباحثين يروي ظمأهم، ويشفي غلتهم، ويشبع نهمهم... لا يملونه ولا يسأمون منه.

- اعتمد في تقرير المسائل العقدية والكلامية على الاستدلال العقلي والنقلي فأبو حفص - كباقي علماء الأشاعرة - يزاوج بين الأدلة ويقرن بينها ويمزج ويوازن لا يلغي العقل ولا يهمل النقل.

- أضاف إلى شرح السنوسي على كبراه قيمة علمية زائدة جعلته يرقى إلى مستوى أفضل، ومقام أجل وأعظم، حيث لخص فيه أقوال أهل العلم في بعض المسائل العقدية والكلامية، وحرّرها أحسن تحرير، وقررها أجمل تقرير، كل ذلك بدقة وأمانة وبرهان، وأوضح فيه مذاهب الفرق والملل والنِّحَل وبيّن معتقدهم في القضايا العقدية وكشف عن مستنداتهم، وحدّد المفاهيم، وشرح بعض المصطلحات، وفصّل ما ينبغي تفصيله بأسلوب واضح بيّن رصين بليغ، ونسب كل قول إلى قائله إما بنصه أو بالتصرف فيه على حسب الحاجة والمقام.

- فالمخطوط بحق تلخيص لكثير من العلوم والفنون والمعارف، وديوان حافل بالمصادر والمصنفات، والأخبار والآثار عن أولي النُّهَى والمتاحِف.

أسباب اختيار الموضوع

بعد قناعتي بأهمية هذا المخطوط الذي جعلته موضوع تحقيقي-من خلال دراستي المعمقة له- وجدت نفسي مشدوداً إليه من خلال الأسباب والدواعي الآتية:

- ولعي الشديد بكتب العقائد منذ الصبا دراسة وبحثاً وتدريساً لما تحتويه من معارف متنوعة كعلم المنطق والفلسفة والجدال والمناظرة والأصول.

ولا شك أن ذلكم يشحذ الذهن ويقوي الملكة ويكسب حسن الاستدلال والاقناع.

- اكتساب التجربة والدربة في مجال تحقيق المخطوطات العلمية.

- كون المؤلف من علماء المغرب الأفذاذ الذين بلغوا درجة الاجتهاد والتحقيق العلمي والنضج الفكري والثقافي والذين نسعى جاهدين في إبراز ثقافتهم وإخراج تراثهم غضّاً طرياً كما أرادوه.

- أن الكتاب - طلائع البشرى - لا يزال مخطوطاً موضوعاً في رفوف المكتبات يحتاج إلى كرم الغيوريين لدراسته وتحقيقه، وإخراجه ليرى النور والسَّنَا.

- حاجة طلاب العلم من الباحثين إلى مثل هذا المخطوط الذي يتسم بالعمق في تناول المسائل العلمية وبالدقة في وضع الأمور مع الأمانة في النقل والعزو والإحالة.

ويمتاز بالنقد المنهاجي والتحليل والمناقشة والترجيح بالدليل، والشمولية وسعة الاطلاع على الأقوال والمذاهب والآراء للإفادة منه.

- بغية العثور والاطلاع على المنهج العقدي في هذه الحقبة التي عاشها أبو حفص الفهري رحمه الله.

هذه جملة الأسباب التي حفزتني إلى تحقيق هذا المخطوط ودراسته.

خطة البحث

لكل بحث خطته التي ترسم له طريقه وتحدد له مساره وتوضح له مسلكه وقد قسّمت بحثي هذا إلى ما يأتي:

- تمهيد:

تحدثت فيه عن أهمية المخطوطات العلمية بصفة عامة والمخطوطات العقدية بصفة خاصة،

وعناية علماء المغرب بذلك درساً وتدريساً وتأليفاً:

- **ومقدمة:**

ضمنتها: الحديث عن أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وخطة البحث.

- وقسمين:

القسم الأول: قسم التقديم ويحتوي على فصول أربعة:

- **الفصل الأول**: عرفت فيه بالإمام السنوسي وشرحه على كبراه، وضمنته مبحثين:

- **المبحث الأول**: عرفت فيه بالإمام السنوسي، و ضمنته مطالب سبعة:

- **المطلب الأول**: اسمه، ونسبه.

- **المطلب الثاني**: نشأته وطلبه للعلم.

- **المطلب الثالث**: شيوخه.

- **المطلب الرابع**: تلاميذه.

- **المطلب الخامس**: مكانته العلمية وثناء العلماء عليه.

- **المطلب السادس:** آثاره ومؤلفاته.

- **المطلب السابع:** وفاته.

المبحث الثاني: عرفت فيه بكتاب: (عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد) للإمام السنوسي

وضمنته مطالب خمسة:

- **المطلب الأول:** أهمية كتاب (العقيدة الكبرى) متناً وشرحاً.

- **المطلب الثاني:** مضامين كتاب (العمدة شرح العقيدة الكبرى ومحتوياته).

- **المطلب الثالث:** شراح كتاب (العقيدة الكبرى وحواشيه).

- **المطلب الرابع:** منهج الإمام السنوسي في كتاب (العقيدة الكبرى وشرحه).

- **المطلب الخامس:** مصادر الإمام السنوسي في كتابه (العمدة شرح العقيدة الكبرى).

- **الفصل الثاني:** عرفت فيه بالمؤلف: عمر الفاسي وجعلت فيه مباحث سبعة:

- **المبحث الأول:** مولده ونشأته.

- **المبحث الثاني:** شيوخه.

- **المبحث الثالث:** تلاميذه.

- **المبحث الرابع:** منزلته العلمية وثناء العلماء عليه.

- **المبحث الخامس:** آثاره ومصنفاته.

- **المبحث السادس:** صفاته وأعماله.

- **المبحث السابع:** وفاته.

-**الفصل الثالث**:خصصته لدراسة الكتاب مخطوط حاشية (طلائع البشرى...)

ووضعت فيه مباحث أربعة:

- **المبحث الأول**: اسمها ونسبتها إلى مؤلفها،وتاريخ تأليفها،وموضوعها.

-**المبحث الثاني**: محتوياتها ومضامينها.

- **المبحث الثالث**: أهميتها ومنهج ورموز ومصطلحات المؤلف فيها.

- **المبحث الرابع**:مصادر المؤلف فيها.

الفصل الرابع: تحدثت فيه عن النسخ المعتمدة في تحقيق المخطوط ومنهجي في ذلك:

وضمنته مباحث أربعة:

- **المبحث الأول**: وصف النسخ المعتمدة في التحقيق.

- **المبحث الثاني**: منهجي في التحقيق.

- **المبحث الثالث**: رموز التحقيق.

- **المبحث الرابع**: صور النسخ المخطوطة.

- **القسم الثاني**: قسم التحقيق:

عملت جاهداً في تحقيق النص وإثباته وإخراجه كما أراده صاحبه وقصد إليه ورام.

- **خاتمة:**

أثبت فيها الفهارس العلمية تيسيراً للاستفادة من الكتاب المحقق وهي تشمل الأنواع الآتية:

- فهرس الآيات القرآنية

- فهرس الأحاديث
- فهرس الآثار
- فهرس الأشعار
- فهرس القواعد العلمية
- فهرس المصطلحات
- فهرس الفرق والملل والنحل
- فهرس الكتب الواردة في المخطوط
- فهرس الأماكن والبلدان
- فهرس الأعلام
- فهرس المصادر والمراجع
- فهرس المواضيع

القسم الأول: قسم التقديم:

وفيه فصول أربعة:

الفصل الأول: التعريف بالإمام السنوسي وشرحه على كُبراه، وتحته مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بالإمام السنوسي وفيه مطالب سبعة:

المبحث الثاني : التعريف بشرح الكبرى الموسوم بـ «عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد».

وفيه مطالب خمسة.

الفصل الأول: التعريف بالإمام السنوسي وشرحه على كبراه

وتحته مبحثان:

- المبحث الأول: التعريف بالإمام اسنوسي وفيه مطالب سبعة :

- المطلب الأول: اسمه ونسبه:

هو أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب، السنوسي،الأصل نسبة إلى قبيلة بني سنوس، وهي من برابرة تلمسان، الحسني نسبة الى الحسن بن علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه ورضي عنه - من جهة أم أبيه.[1]

- المطلب الثاني: مولده ونشأته:[2]

أ- مولده: ولد الإمام السنوسي بعد الثلاثين وثمانمائة، والراجح أن مولده كان سنة (832هـ)، وذلك بمدينة تلمسان بالجزائر، وهو من آل سنوسية الذين انتشروا في بقاع كثيرة من بلاد المغرب، فهو سَنوسيٌّ النسب، تلمساني المولد والنشأة والوفاة.

---

(1) ترجمته في المصادر الآتية: المواهب القدوسية في المناقب السنوسية، لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم الملالي، كان حيا عام (897هـ)، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «1798»، والبستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان ص. 237_248، لابن مريم، وشجرة النور الزكية في طبقات المالكية 1/ 384، لمحمد مخلوف، ودوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر ص 109 - 111، لابن عسكر، ونيل الابتهاج بتطريز الديباج ص. 251 - 260 لأحمد بابا التنبكتي، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي 2/ 310 للحجوي الثعالبي، ومعجم المؤلفين 12/ 132، لعمر كحالة، والأعلام 7/ 154، للزركلي، وفهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات 2/ 243، لعبد الحي الكتاني، ورسائل الإمام أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي في علم العقائد على منهج الأشاعرة، ص 15 - 27، حققه وقدم له: الدكتور عبد الكريم قبول، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء - المغرب.

(2) انظر: نيل الابتهاج بتطريز الديباج ص 564.ومقدمة محقق [الأنوار البهية] ص 17 - 18، لعبد الغني المقدسي النابلسي في شرح المقدمة السنوسية [عقيدة أهل التوحيد الصغرى] المعروفة ب [أم البراهين] للإمام السنوسي، راجعه وقدّم له: الشيخ عبد الهادي الخرسة. تحقيق: عمر بن محمد الشيخلي، دار الهدى والرشاد، الطبعة الأولى 1434هـ/ 2013م.

ب - منشأه: نشأ خَيِّراً مباركاً فاضلاً صالحاً تحت رعاية والده الشيخ العارف بالله يوسف بن عمر بن شعيب، المدعو أبا يعقوب، والمعروف ب (الشيخ القاريء الزاهد الخاشع) فنشأ تحت أنظار الصلاح والتقوى والعلم والمعرفة، وتلقى في بدايته مبادئ العلوم، وحفظ القرآن، وأتقن قراءاته في سن مبكرة، وصار له مجوِّداً، وتلقَّى تربية أخرى على يد أخيه لأمه أبي الحسن علي التالوتي، فتفقه عليه بالمذهب المالكي. ثم طفق يطلب العلم من أجلاء علماء عصره في أقاليمه حتى بلغ مبكراً، وظهر نبوغه جلياً.

- **المطلب الثالث: شيوخه:**(1)

لقد هيأ الله تعالى للإمام السنوسي علماء أجلاء وقيَض له مشايخ عظماء اجتمعوا في عصره فنهل من علومهم وأخذ من فنونهم ما جعله في الصدارة والمكانة العالية والمنزلة السامية من العلم والفضل

أذكر منهم جملة:

- والده الشيخ أبا يعقوب يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي، وهو أول شيوخه، حفظ على يديه القرآن الكريم في صغره.

- الشيخ الفقيه أبا الحسن علي بن محمد التالوتي الأنصاري التلمساني أخاه لأمه(2) (ت 895هـ)؛ قرأ عليه في صغره رسالة ابن أبي زيد القيرواني في الفقه المالكي.

- الشيخ الحسن بن مخلوف بن مسعود المزيلي الراشدي الشهير ب (أبركان)(3) (ت 857هـ) لازمه السنوسي في صغره وانتفع به.

---

(1) انظر في تراجمهم: شجرة النور الزكية 1/ 384 - 385، ونيل الابتهاج بتطريز الديباج ص 564 - 572، وكفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج 2/ 200 وما بعدها، لأحمد بابا التنبكي، دراسة وتحقيق: الأستاذ محمد مطيع، 1421هـ/ 2000م، المملكة المغربية - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية وطبقات الحضيكي 1/ 234 وما بعدها

(2) انظر: نيل الابتهاج 1/ 384، وكفاية المحتاج 1/ 363، وشجرة النور 1/ 384.

(3) انظر: نيل الابتهاج 1/ 174، وكفاية المحتاج 1/ 189، وشجرة النور 1/ 379.

- الشيخ العلامة الولي إبراهيم بن محمد بن علي اللتني التازي[1] (ت 866هـ)، لقيه في مدينة وهران عند رجوعه من الجزائر وروى عنه (الشفا).

- الشيخ الإمام حجة الإسلام العالم العامل أبا زيد عبد الرحمان الثعالبي[2] (ت 875هـ)؛ صاحب تفسير (الجواهر الحسان) رحل إليه إلى الجزائر،وأخذ عنه بها علم الرواية،قرأ عليه (صحيح البخاري ومسلم) وغيرهما من كتب الحديث وأجازه.

- المطلب الرابع: تلاميذه:

وقد تخرج على يده جلة العلماء وكبار المشايخ، نذكر منهم:

- الشيخ محمد بن عمر بن إبراهيم الملالي التلمساني[3].

- الفقيه الصوفي، محتسب الفقهاء والصوفية، الشيخ احمد زروق[4] (ت.899هـ).

- الفقيه المحصل محمد بن أبي الفضل ابن صعد التلمساني[5] (ت 901هـ).

-أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني (ت.909هـ).[6]

- الفقيه الأصولي، العالم الشاعر محمد بن عبد الرحمن الحوضي التلمساني[7] (ت 910هـ).

---

(1) انظر: نيل الابتهاج 2/ 239، وكفاية المحتاج 2/ 191

(2) انظر: نيل الابتهاج 1 / 282، وكفاية المحتاج 1/ 278، وشجرة النور 1/ 382، وهدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين 1 / 532، لإسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت: 1399هـ) الناشر: طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية استانبول 1951، أعادت طبعه بالأوفست: دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان.

(3) انظر: الأعلام للزركلي 5 / 301.

(4) انظر: نيل الابتهاج 1/ 138، وطبقات الحضيكي 1/ 17. ودوحة الناشر ص 121، وأزهار البستان ص 171.

(5) انظر:نيل الابتهاج 2/ 263، وطبقات الحضيكي 1/ 243.

(6) انظر: شجرة النور 1/ 395.

(7) انظر: نيل الابتهاج 2/ 268، وطبقات الحضيكي 1/ 244.

- العلامة في المنقول والمعقول محمد بن أبي مدين أبو عبد الله[1] (ت 915هـ).

- الفقيه النحوي أبو عبد الله محمد بن العباس التلمساني[2] (ت 920هـ).

- الفقيه المدرس بلقاسم بن محمد الزواوي[3] (ت 922هـ).

- الفقيه الصوفي الأديب محمد بن عبد الرحيم بن يَـجَبْش التازي (ت.920هـ)

- **المطلب الخامس: مصنفاته وآثاره:**[4]

كان من أثر ذلك الرسوخ العلمي والشموخ المعرفي والاطلاع الواسع والتبحر الشاسع لدى الإمام السنوسي أن أنتج مؤلفات هائلة ومصنفات رائعة تدل على تحقيقه وتحريره لكثير من الفنون وبالأخص علوم العقيدة وهي جمة أذكر منها جملة:

- أم البراهين في العقائد وشرحها.

- عقيدة أهل التوحيد المخرجة من ظلمات الجهل ورقبة التقليد المرغمة أنف كل مبتدع عنيد.

- تفسير القرآن.[5]

- شرح الشاطبية، قال الملالي: «وقد رأيته بخطه غير مكمل».[6]

---

(1) انظر: دوحة الناشر ص 120،وطبقات الحضيكي 1/ 250.وشجرة النور 1/ 397.

(2) انظر: نيل الابتهاج 2/ 275، وشجرة النور1/ 399.

(3) انظر:نيل الابتهاج 1/ 164، وشجرة النور 1 / 361.

(4) لمزيد من التوسع في ذلك ينظر: (ثلاث عقائد أشعرية للإمام أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي التلمساني (ت 895هـ). من ص 17 – 59). لخالد زهري، منشورات الرابطة المحمدية للعلماء. و(رسائل الإمام أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، في علم العقيدة على منهج الأشاعرة). لعبد الكريم قبول، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء – المغرب، وكشف الظنون 1/ 170. وج 2/ 1142، 1157، 1501، 1626. وشجرة النور 1/ 385.

(5) انظر: المواهب القدوسية، الورقة 270ب. قال فيه الملالي:›ومنها تفسيره العجيب للقرآن العزيز، وقد رأيته بخطه وقد انتهى تفسيره إلى الآية التي بعد قوله تعالى: في سورة البقرة ﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾، وآخر كلمة وقف عليها بخطه، قوله: يدل على الاعتناء بالختم

(6) المصدرالسابق، الورقة270أ. وانظر: شجرة النور 1/ 385.

- تأويل مشكلات البخاري: وسَمَه مخلوف بـ«شرح البخاري»، وقال: إنه وصل فيه «باب من استبرأ لدينه».[1]

- مكمل إكمال الإكمال:[2]

- شرح الرسالة.[3]

- شرح المدونة، قال الملالي: (وشرح منها جملة كافية، وقد رأيته بخطه، ولا أدري هل كمله أم لا؟).[4]

- اختصار الروض الأنف للسهيلي: ذكر الملالي أنه لم يكمله.[5]

- الدر المنظوم في شرح قواعد ابن آجروم: وهو شرح على المقدمة الآجرومية، قال فيه الملالي: «رأيته بخطه غير مكمّل».[6]

-شرح إيساغوجي في المنطق للبقاعي: ذكره ابن القاضي، دون ذكر صاحب المتن المشروح.[7]

- المطلب السادس: مكانته العلمية وثناء العلماء عليه:

كان السنوسي من العلماء الراسخين، والفقهاء المحققين، والمتكلمين المدققين، والصوفية المتحققين، أقبل على التصنيف والتأليف في كثير من الفنون والعلوم فأجاد فيه وأفاد، وأبدأ وأعاد، وتصدر للتدريس والإقراء فنفع الله به خلقاً كثيراً، حتى سارت بشهرته الركبان، وطار صيته وذاع في كل مكان.

وحاز من الفضل والسبق ما اشتهر عند كل بعيد ودان، مما جعل جل علماء عصره ومن جاء بعده يدلون بشهادات رائعة في حقه وينعتونه بما لا مزيد عليه من النعوت الكريمة والصفات الجميلة.

---

(1) انظر: شجرة النور 1/ 385.

(2) انظر: درة الحجال 2/ 142، وأزهار البستان 171، والمواهب القدوسية، الورقة 267أ - ب.

(3) انظر: (الرسائل الثلاث) لخالد زهري ص 56.

(4) انظر: المواهب القدوسية، الورقة 270، و(رسائل السنوسي) للدكتور عبد الكريم قبول ص 25.

(5) انظر: المواهب القدوسية، الورقة 270أ.

(6) المواهب القدوسية، الورقة 270 أ.

(7) المصدر السابق 2/ 142.

فمن ذلك: تلميذه البار محمد الملالي (كان حياً سنة 897هـ) الذي نعته بـ«الشيخ» الإمام، حامل لواء شريعة الإسلام، الزاهد، العبد، السالك، الناسك، الولي، الصالح، الورع، الناصح، القطب، العارف بالله تعالى، الغوث، المكاشف، إمام الطريقة، الجامع بين الشريعة والحقيقة»[1].

وأبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (ت.914هـ)، الذي نعته بـ«الفقيه، الناصح، الصالح، المحقق، الأصولي، الفاضل»[2].

وابن عساكر الشفشاوني (ت.986هـ)، الذي وصفه (بالشيخ الامام[3]، وبالشيخ الولي، وقال فيه «وكان من أكابر الأولياء، وأعلام العلماء، وتآليفه تدل على تحقيقه وغزارة علمه، وعقائده الخمس وشروحاتها من أفضل ما ألف في الإسلام).[4] وابن القاضي (ت.1025هـ) نعته بـ«الإمام المعقولي، الفقيه، المحدث، الفرضي، الحيسوبي، صاحب العقائد، لم يأت أحد بمثلها من المتأخرين»[5].

والخضيكي (ت 1189هـ) حلاّه بقوله: (وكان آية في العلم والصلاح والهدى والزهد والورع، له أوفر حظ في العلوم؛ فروعها وأصولها، إذا تحدث في علم ظن السامع أنه لا يحسن غيره لاسيما في التوحيد)[6].

---

(1) شرح أم البراهين للملالي، ص.51، منشور مع (أم البراهين) للسنوسي، تحقيق: خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1430/ 2009.

(2) انظر: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب 7 / 352، لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (ت: 914هـ)، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور: محمد حجي. نشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب - 1401هـ - 1981م. ومما يؤكد المعاصرة المذكورة أعلاه، أن الونشريسي أردف ثناءه عليه بالجملة الدعائية: «أبقاه الله تعالى».

(3) انظر: دوحة الناشر، ص.120، واللآلئ السندسية في الفضائل السنوسية، مخطوط محفوظ في المكتبة الوطنية بالرباط، مسجل تحت رقم (471 د)، الورقة 83 ب، وأزهار البستان في طبقات الأعيان ص 170 - 171. لأبي العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة. مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط، تحت رقم (11481). وعندي نسخة مصورة عنه، وشجرة النور الزكية 1/ 384 - 385.

(4) انظر: دوحة الناشر ص 121.

(5) انظر: درة الحجال في أسماء الرجال 2/ 141. لأبي العباس أحمد بن محمد ابن القاضي المكناسي. تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث، القاهرة. الطبعة الأولى، 1390هـ - 1970م.

(6) انظر: طبقات الحضيكي 1/ 235 - 239. لمحمد بن أحمد الحضيكي (ت: 1189هـ/ 1775م)، تحقيق وتعليق: أحمد بومزكو، الطبعة الأولى: 1427هـ/ 2006م، مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء.

وأحمد بابا التنبكتي (ت.1036هـ) وصفه بـ«الإمام، العلامة، الولي، الصالح»[1].

وابن عجيبة (ت.1224هـ) الذي قال عنه إنه «من أكابر الأولياء وأعلام العلماء، واتفق العلماء والأولياء على فضله)[2]، والشيخ مخلوف (ت.1360هـ) وصفه بأنه (عالم تلمسان، وصالحها، وفاضلها، العلامة المتكلم المتفنن شيخ العلماء والزهاد والأساتذة العباد، العارف بالله، الجامع بين العلم والعمل)[3].

- **المطلب السابع: وفاته**[4]

توفي الإمام السنوسي ـ رحمه الله - يوم الأحد ثامن عشر جمادى الأخيرة سنة خمس وتسعين وثمان مائة (895هـ) من الهجرة النبوية.

المبحث الثاني: التعريف بشرح الكبرى الموسوم ب: «عمدة أهل التوفيق والتسديد، في شرح عقيدة أهل التوحيد». وضمنته مطالب خمسة:

- المطلب الأول: أهمية كتاب(العقيدة الكبرى) متناً وشرحاً:

مما يَدُلّ على أهمية العقيدة الكبرى أن مؤلفها رحمه الله هو أول من اعتنى بها شرحا وتوضيحا استجابة لرغبة من طلب منه ذلك حيث قال: «لما وفق الله سبحانه وتعالى لوضع العقيدة المسماة ب «عقيدة أهل التوحيد، المخرجة بعون الله من ظلمات الجهل وربقة التقليد، المرغمة بفضل الله تعالى أنف كل مبتدع عنيد»، طلب مني بعض من اعتنى بقرائتها أن أضع عليها مختصرا يكمل مقاصدها، ويسهل المشرع إلى ما عذب من مواردها، فأجبته إلى ذلك طالبا من المولى الكريم حسن المعونة والتسديد للصواب في الظواهر والبواطن، التي هي عن كثير من

(1) انظر: اللآلئ السندسية في الفضائل السنوسية، مخطوط محفوظ في المكتبة الوطنية بالرباط، مسجل تحت رقم (471 د)، الورقة 83 ب.

(2) انظر: أزهار البستان في طبقات الأعيان ص 170 – 171. لأبي العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة. مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط، تحت رقم (11481). وعندي نسخة مصورة عنه.

(3) انظر: شجرة النور الزكية1/ 384 – 385.

(4) انظر:نيل الابتهاج بتطريز الديباج 570.

العلل غير مصونة، وسميته «عمدة أهل التوفيق والتسديد، في شرح عقيدة أهل التوحيد»، والله أسأل أن ينفع به وبأصله، ويمن على من سعى في تحصيلها بنيل مراتب أهل العرفان، والفوز بكمال الدارين بحوله وطوله».[1]

ويفيدنا العلامة الملالي أنها أول ما صنّف في عقيدة أهل التوحيد.[2]

ومما يدل على أهميتها أيضا أن بعض علماء وفقهاء الغرب الإسلامي تأثر بها فنسج في التأليف على منوالها، بالعنوان نفسه، أو بعنوان يختلف في بعض مفرداته.

ونمثل لذلك بعقيدة محمد بن إبراهيم (كان حيا عام 1097هـ)/ 1685م)، الموسومة ب (عقيدة تخرج من ظلمة صميم التقليد إلى ضوء الدليل الجملي، أو التفصيلي بحسب ضعف أو قوة إدراك المريد).[3]

وعقيدة ابن مرزوق المسماة ب (عقيدة أهل التوحيد المخرجة من ظلمة التقليد).[4]

ومما يدل على قيمة (العقيدة الكبرى وشرحها) أن العلماء تناولوها بالشروح، والطرر، والتقاييد والحواشي.

- المطلب الثاني: مضامين كتاب (العقيدة الكبرى).

قد تضمن كتاب العقيدة الكبرى مواضيع كثيرة ومضامين متنوعة وهي حسب التفصيل الآتي:

- مقدمة: تناول فيها (أول ما يجب قبل كل شيء على من بلغ...)[5]

- فصل: في الأسباب المعينة على عدم التقليد. وقدّم الإمام لذلك بمقدمتين تمس الحاجة إلى ذكرهما:

---

(1) انظر: عمدة أهل التوفيق والتسديد ص 7 - 8، دار القلم.

(2) انظر: المواهب القدوسية، الورقة 266أ.

(3) انظر: (ثلاثة عقائد أشعرية) ص 40، ومقدمة حواشي اليوسي على شرح الكبرى. ص 28-29، تحقيق: حميد حماني اليوسي.

(4) تحتوي الخزانة الملكية بالرباط على نسخة منها برقم 12080.

(5) انظر: عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى: 8، 26، 54.

أ- في حد علم الكلام، وبيان موضوعه، وفي تفسير ألفاظ يستعملها العلماء في هذا العلم[1].

ب- الاستدلال يكون على أربعة أضرب.[2]

فصل: في أن الله تعالى قديم.[3]

فصل: في أن الله تعالى باق.[4]

فصل: في أن الله تعالى قادر مريد عالم ....[5]

فصل: في ملازمة معاني الصفات السبع لها وأنها قائمة بذاته تعالى...[6]

فصل: في قدم صفات الله تعالى وأنها غير حادثة...[7]

فصل: في وجوب وحدة صفات الله تعالى...[8]

فصل: في وجوب وحدة الصانع سبحانه وتعالى ...[9]

فصل: فيما يجب لله تعالى وما يجوز وما يستحيل في حقه سبحانه وتعالى...[10]

فصل: فيما يجوز في حقه سبحانه وتعالى...[11]

فصل: فيما يجوز في حقه سبحانه وتعالى...[12]

---

(1) انظر: المصدر السابق ص 67.
(2) انظر:عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى : 112.
(3) المصدر السابق :112.
(4) انظر: عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى ص : 119.
(5) المصدر نفسه : 133 – 135، 149 ،83.
(6) المصدر السابق ص :171.
(7) المصدر السابق:204.
(8) انظر: عمدة أهل التوفيق: 233.
(9) المصدر السابق: 258.
(10) انظر:المصدر نفسه: 303.
(11) انظر: العمدة للسنوسي ص : 308.
(12) انظر: عمدة أهل التوفيق والتسديد للسنوسي ص 224 ، 336.

فصل: في الرد على من زعم أن العقل يتوصل وحده إلى إدراك الحسن والقبيح ...[1]

فصل: في وجوب الإيمان ببعثة الرسول إلى العباد لتبليغ أمر الله سبحانه وتعالى إليهم...[2]

فصل: في وجوب تصديق الرسل فيما أتوا به عن الله عز وجل...[3]

فصل: في المعجزات التي أيد الله بها نبيه ﷺ...[4]

فصل: في وجوب الايمان بما جاء به نبينا ﷺ جملة وتفصيلا...[5]

فصل: في نفوذ الوعيد في طائفة من عصاة أمته ﷺ...[6]

- المطلب الثالث: منهاج الإمام السنوسي في كتاب: (العقيدة الكبرى وشرحها):[7]

قد سلك الإمام السنوسي رحمه الله في شرحه على كبراه المنهاج الآتي:

- أنه يورد كلام المتن بلفظ (قوله : إن أول ما يجب ...) ثم يعقب عليه بقوله: أي، أو بغيره.

- يرمز بحرف الصاد إلى المتن - المصنف - كقوله : (ص / الحمد لله رب العالمين...) وبحرف الشين إلى الشرح كقوله: ش / الكلام في ما يتعلق بالحمد...).

---

(1) انظر: المصدر السابق ص 231، 344

(2) المصدر السابق ص: 234، 349

(3) انظر: العمدة للسنوسي ص: 250، 370

(4) المصدر السابق ص : 251، 373 وص: 254 - 255، 376.

(5) انظر: عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى ص: 269 - 270، 394

(6) المصدر السابق ص : 277.

(7) انظر: المنهاج الشرحي وأقسامه في: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون 1/ 38: لمصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم أو الحاج خليفة (المتوفى: 1067هـ)، الناشر: مكتبة المثنى - بغداد.

- أنه يشرح الحقائق العلمية والمصطلحات الكلامية والعقدية والفلسفية.

- يعرف ببعض أصحاب الملل والنحل.

- يقرّر الأدلة والبراهين ويحرِّرها سواء النقلية منها أو العقلية مبيناً وجه الدلالة منها.

- يناقش الأفكار والآراء ويبرهن على صحتها أو خطئها على سلامتها أو خللها.

- ينبِّهُ على مواضع الاتفاق والاختلاف مع تحرير محلِّهما.

- ينسب الأقوال غالبا إلى أصحابها.

- المطلب الرابع: مصادر السنوسي في (العقيدة الكبرى وشرحها) :

من خلال دراستي لشرح السنوسي على كبراه ألفيته يعتمد فيه على مصادر متنوعة وهى على النحو الآتي:

- الإشارات، في علم الكلام. للإمام القطب الرازي. (مطبوع)

- الإرشاد إلى قواطع الأدلة.لأبي المعالي الجويني. (مطبوع)

- الإكمال، وهو (إكمال المُعلِم بفوائد مسلم). للقاضي عياض بن موسى بن عياض اليحصبي (ت:544هـ).(مطبوع)

- البرهان في أصول الفقه. لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني. (مطبوع)

- الحدود. لابن عرفة التونسي. (مطبوع بشرح الرصاع عليه)

- سراج المريدين. للقاضي أبي بكر بن العربي المعافري. (مطبوع محقق)

- شرح الإرشاد. لأبي عبد الله محمد بن أحمد المقري التلمساني.

- شرح الإرشاد. لأبي اسحق ابراهيم بن يُوسُف بن مُحَمَّد ابْن دهاق الأوسي المالكى الْمَعْرُوف بِابْن الْمَرْأَة (ت: 616 هـ).

- شرح الإرشاد. لمظفر بن عبد الله المصري المشهور بالمقترح. (مطبوع محقق).

- شرح (معالم أصول الدين)، لشرف الدين عبد الله بن محمد الفهري المصري. المعروف بابن التلمساني. (مطبوع محقق).

- الشامل في أصول الدين. لأبي المعالي الجويني إمام الحرمين. (مطبوع)

- الشامل في التوحيد. لمحمد بن محمد ابن عرفة الورغمي أبي عبد الله. (مطبوع محقق)

- شرح مسلم، وهو كتاب (المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم) للإمام الحافظ أبي العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي. (مطبوع محقق).

- الطوالع، وهي (طوالع الأنوار) للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي. (مطبوع)

- عقيدة: ابن الحاجب.(مطبوع)

-معالم في أصول الدين .للإمام فخر الدين الرازي.(مطبوع)

- مصاحف التوراة، والإنجيل.

- النوازل (الفتاوى). لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الجد المالكي القرطبي (ت:595هـ).(مطبوع)

- النقض. للقاضي، (أبي بكر الباقلاني) ولعله كتابه (إعجاز القرآن). (مطبوع)

الفصل الثاني: التعريف بالمؤلف عمر الفاسي:[1]

وفيه سبعة مباحث:

- المبحث الأول: اسمه ونسبه مولده ونشأته:

أ- اسمه ونسبه:

هو عمر بن عبد الله بن عمر بن يوسف بن العربي بن يوسف -الملقب بأبي المحاسن -بن محمد الفاسي الفهري؛[2] وكنيته: أبو حفص، من أكبر شيوخ الأسرة الفاسية الشهيرة، التي خدم الكثير من أفرادها العلم خدمة يشكرها لهم التاريخ على مر الأزمان، مع ما عرفوا به من متانة الدين، وكان ربما المترجم أتقن علمائها.[3]

ب- مولده ونشأته:

ولد أبو حفص بفاس (سنة 1125هـ) كما ذكر عبد السلام بن سودة في

---

(1) ترجمته في: عناية أولي المجد للمولى سليمان، 60-66، وطبقات الحضيكي 2/ 523-524 رقم 686، وثمرة أنسي في التعريف بنفسي لسليمان الحوات: 78- 82، وأزهار البستان لابن عجيبة ص203، وتذكرة المحسنين لعبد الكبير الفاسي (ضمن موسوعة أعلام المغرب) 7/ 2404، وسلوك الطريق الوارية بالشيخ والمريد والزاوية للشيخ أحمد المنالي الزبادي 2/ 108 - 113، وسلوة الأنفاس للكتاني1/ 384 - 386 رقم 347، وإتحاف المطالع لابن سودة: 1/ 37، وشجرة النور الزكية لمحمد بن محمد مخلوف: 1/ 512 رقم 1423، وجواهر الكمال للكانوني: 49- 50، والفكر السامي للحجوي: 2/ 125، وتاريخ الشعر والشعراء بفاس لأحمد النميشي: 82، ومؤرخو الشرفاء لبروفنصال: 104، والحياة الأدبية على عهد الدولة العلوية لمحمد الأخضر: 306- 311، ومعجم المطبوعات لسركيس: ص 1380، ومجمع المطبوعات المغربية لابن الماحي: 267 - 268، رقم 216، والأعلام للزركلي: 5/ 53 - 54، ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: 7/ 294، ومختصر تاريخ تطوان لمحمد دواد 290، ومحاضرات في تاريخ التشريع الإسلامي، محمد بن تاويت 110، والأدب المغربي لابن تاويت وعفيفي 467 - 468، وعمدة الراوين في تاريخ تطاوين لأبي العباس أحمد الرهوني 7/ 255- 256، والنبوغ المغربي عبد الله كنون 1/ 278، 3/ 40، 166، ومعلمة المغرب 19/ 6414، والحركة الفقهية في عهد السلطان عبد الله العلوي، أحمد الأمين العمراني 1/ 493- 503.

(2) انظر: عناية أولي المجد : ص 60 ، وثمرة أنسي : ص : 78 .

(3) انظر: الفكر السامي 2 / 291-292.

تقديمه لديوان أبي حفص[1]، والزركلي في كتابه (الأعلام).[2] وباقي من ترجم له لم يذكر تاريخ ولادته، لأن أبا حفص -كما قيل- كان لا يذكره للناس؛ اقتداء بالسلف الأول كمالك والشافعي وغيرهما في كتمان السِّنِّ.[3]

وكان -رحمه الله- كثيراً ما ينشد في ذلك لنفسه:

المَرْءُ يُسأَل دائماً عنْ سِنِّه ... والرَّأْيِ والمالِ المُسوِّد مَن يَسُودْ
فإذا سُئِلتَ فلاَ تُجِبْ عنْ واحِدٍ ... خَوْفَ المُكَذِّب والمُكَفِّر والحَسُود[4]

وقد نشأ بفاس، وتربى في حجر والده عبد الله بن عمر الفاسي (ت 1146هـ)، وكان عالماً فاضلاً، إماماً عمدةً، فقيهاً نبيهاً قدوة سائراً على سنَن أسلافه[5] مما أثَّر في أبي حفص تأثيراً إيجابياً فصرفه منذ صغره وصباه إلى الإقبال على حفظ القرآن الكريم، والاهتمام بالطلب والتحصيل، وعدم المشاركة فيما ينشغل به أقرانه من

(1) انظر: ديوان الإمام أبي حفص الفاسي: 30 (مخطوط بالخزانة الحسنية رقم 13916).

(2) انظر: الأعلام، للزركلي 5/ 53.

(3) انظر: عناية أولي المجد 60-61، وسلوة الأنفاس 1/ 384، وشجرة النور 1/ 513. وقد أخرج أبو نعيم الأصبهاني في حلية الأولياء 9/ 129 أن رجلاً سأل الشافعي عن سِنِّه فقال: «ليس من المروءة أن يخبر الرجل بسنِّه»، سأل رجل مالكاً عن سِنّه فقال: «أقبِل على شأنك». وللتوسع في أقوال السلف في هذا الشأن انظر: أحكام القرآن لابن العربي 4/ 449، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي 20/ 194 - 195، ونفح الطيب 5/ 207، والعجالة في الأحاديث المسلسلة 1/ 86 - 87، لعيسى الفاداني، والديباج المذهب 2/ 209، وصيد الخاطر لابن الجوزي 142.

(4) انظر: عناية أولي المجد 61، للسلطان المولى سليمان ابن محمد بن عبد الله العلوي. المطبعة الجديدة بطالعة فاس، 1347. والبيتان أيضاً وردا في الروضة المقصودة 1/ 250. وقد ذكر مثل هذا ابن الجوزي في صيد الخاطر 142 حيث قال: «احفَظ لسانَك لا تَبُح بثلاثةٍ ° سِنٌّ ومالٍ ما استطعتَ ومَذهَبِ
فعلى الثلاثة تُبتلَى بثلاثة ° بِمُكفِّر وبحاسِدٍ ومُكذِّب».

(5) انظر: عناية أولي المجد بذكر آل الفاسي ابن الجد ص: 53، ونشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني 4/ 10-11، لمحمد بن الطيب القادري. تحقيق: محمد حجي - وأحمد توفيق، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، المغرب. 1986م، وسلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس 2/ 361، رقم 773، لمحمد بن جعفر الكتاني. تحقيق: عبد الله الكامل الكتاني، وحمزة بن محمد الطيب الكتاني، ومحمد بن علي الكتاني. دار الثقافة، البيضاء، سنة 2004م، وشجرة النور الزكية في طبقات المالكية 1/ 484، لمحمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم مخلوف (ت: 1360هـ)، علق عليه: عبد المجيد خيالي، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2003 م.

ألعاب،[1] وكان هذا من علامات نجابته وأمارات نبوغه المبكر ومخايل ذكائه وفطنته.

فنشأ شغوفا للعلم محبا للمعرفة فدرس بمسقط رأسه، فقرأ القرآن الكريم، فحفظه وأتقن تلاوته، ثم شرع في دراسة العلوم، فقعد بمجالس شيوخ كثيرين، وكانت البداية من بيته، حيث أخذ مبادئ العلوم الشرعية عن أبيه أبي محمد عبدالله بن عمر بن يو سف بن العربي الفاسي (1146هـ)، وعن قريبه أبي عسرية محمد بن أحمد بن يوسف الفاسي،[2] (ت 1150هـ).

وعن قريبه أيضاً العلامة محمد بن عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي،[3] (ت 1134هـ)، قرأ عليهم المتون الأولية التي يدرسها الطلاب المبتدئون قراءةً أدنته من أهل النهايات،لذكائه وقوة عارضته،[4] ثم اتجه إلى تعميق معارفه، فأقبل على مجالس كبار العلماء في بلده، إلى أن صار من كبار علماء زمانه.

---

(1) انظر: عناية أولي المجد ص61.

(2) انظر: عناية أولي المجد: 61، وانظر ترجمته في : نشر المثاني 2/ 205، وعناية أولي المجد: 54، وسلوة الأنفاس 2/ 359.

(3) انظر: صفوة من انتشر:371، ونشر المثاني: 3/ 254- 260، وسلوة الأنفاس: 1/ 362- 363.

(4) انظر: عناية أولي المجد: 61

- المبحث الثاني: شيوخه:

كان من آثار نشأة أبي حفص في محاضن العلم ومنابت المعرفة وينابيع الثقافة أن تولدت فيه الرغبة العارمة والحرص الشديد على تحصيل العلوم والتحقق بها مما دفعه إلى النهل من المنابع الصافية وحفزه على التلقي من الراسخين والفحول المارسين أهل التخصص والتحقيق وأصحاب النظر والتدقيق فأقبل عليهم بكليته قصد الانتفاع والتحلي والاستفادة والتقصي. فأخذ عن جماعة كثيرة منهم:

- الشيخ الامام النحرير العلامة المتفنن الفاضل الشهير أبو العباس أحمد بن علي الوجاري (ت 1141 هـ) كان - رحمه الله - أو حد زمانه في العلوم العربية نحوا وتصريفا ولغة وبيانا وعروضا وقافية وأنسابا وأياما وتاريخا وأشعارا وأمثالا، آخر المحققين للعربية بفاس.[1]

- الشيخ العالم الجليل المشهور بالنباهة والتحصيل عالم الشرفاء، وشريف العلماء، أبو عبد الله محمد بن ادريس العراقي، (ت 1142 هـ) النحوي، اللغوي، التبياني.[2]

- أبو الحسن علي بن أحمد الحريشي، الامام العارف بالله خاتمة المحققين والعلماء العاملين المسند المحدث الرحال العمدة المفاضل، (ت 1143 هـ) سمع عليه أوائل الكتب الستة وأجازه فيها. وفي غيرها وكان عمدته في رواية الحديث بأعلى أسانيده. درس الموطأ بالمسجد النبوي، وله شرح عليه عظيم، وتوفي قبل إتمامه، وشرح على الشفا، وغير ذلك.[3]

---

(1) انظر ترجمته في: نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني. 3 / 304، لمحمد بن الطيب القادري - والروضة المقصورة والحلل الممدودة في مآثر بني سودة 1 / 268 - 271، لأبي الربيع سليمان الحوات. والتقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار وأعيان المائة الحادية والثانية عشر 344 لمحمد بن الطيب القادري، وسلوة الأنفاس 2 / 164 -165، وعناية أولي المجد ص 61.

(2) انظر: شجرة النور الزكية 1 / 483، وسلوة النفوس 2 / 33. رقم الترجمة 431، والتقاط الدرر 353، ونشر المثاني 3 / 363.

(3) انظر: سلوة الأنفاس 2 / 164 - 165 رقم الترجمة 570، ونشر المثاني 3 / 361 - 363، والتقاط الدرر359،

- أبو العباس أحمد بن مبارك السجلماسي اللمطي (ت 1156هـ) العلامة المتبحِّر، والامام الحجة المتصدر، المجتهد المتقن المحرر المنقول على طريق المعقول، الماهر في جميع فنون العلم، المحقق في الوسائل والمقاصد...درس عليه الأصلين (أصول الدين وأصول الفقه) وعلوم الجدل والبلاغة والمنطق والتفسير، ولما تضلع في العلوم اقتصر عليه، فلزمه حتى صار علامة متمكنا، من فضلاء علماء عصره، وخلفه في حمل لواء علم المعقول بفاس بعد وفاته.[1]

- شيخ الجماعة أبوعبد الله محمد بن قاسم جسوس (ت 1182 هـ) الفقيه العالم العلامة المحقق، المحدث الصوفي المدقق، المشارك الحجة، المؤلف المتقن.[2]

- أبو عبد الله محمد بن عبد السلام البناني الفاسي (ت 1163 هـ) الامام المحقق المشارك، المحدث الفقيه المفسر النوازلي، المفتي الأديب العالم.[3] اعتمده وسابقه أبو حفص في التفسير والحديث والفقه وغير ذلك

- الشيخ محمد بن سالم الحفناوي (ت 1181 هـ) ويقال له أيضا (الحنفي) المصري شيخ الشافعية بالأزهر، العلامة المحدث المحقق الصوفي، كثير الأتباع في العلم والطريقة، بمصر وغيرها من الأقطارالإسلامية،[4] فقد استجازه - أبو حفص - مكاتبة،[5] فكتب إليه بالاجازة المطلقة.[6]

وشجرة النور الزكية 1 / 486، وسلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر 3 / 205 - 206. وفهرس الفهارس الكتاني 1 / 242 و 342 - 344، وعناية أولي المجد:61.

(1) انظر: الروضة المقصودة 1 / 290 - 294، ونشر المثاني 4 / 40 -42، 94، والتقاط الدرر ص 393 - 394، وسلوة الأنفاس 2 / 203 - 204، وشجرة النور 1 / 506 - 507، وإتحاف المطالع بوفيات القرن الثالث عشر والرابع 1 / 291، لعبد السلام ابن عبد القادر بن سودة. تنسيق وتحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1417هـ- 1997م.

(2) انظر: سلوة الأنفاس 1 / 371، رقم ت 337، وشجرة النور 1 / 511، ونشر المثاني 2 / 286. 4 / 79، 80، 187 - 188 - 192 - 198، والروضة المقصودة 1 / 307 - 312، والفكر السامي 2 / 346.

(3) انظر : فهرس الفهارس 1 / 224 - 227، وسلوة الأنفاس 1 / 156 - 157، رقم 74، والاتحاف 4 / 398، والفكر السامي 2 / 344، والحياة الأدبية ص 253 - 256.

(4) انظر ترجمته في: نشر المثاني 4 / 182 - 188، ومؤرخو الشرفاء ص 317، والتقاط الدرر: 464، والروضة المقصودة 2 / 564 - 568.

(5) ذكره الكتاني في فهرس الفهارس 1/ 354، ضمن جماعة من علماء المغرب استجازوا الحفناوي.

(6) وعناية أولي المجد 61، والروضة المقصودة 2 / 565.

-أبو العباس أحمد بن عبد العزيز الهلالي السجلماسي (ت 1175هـ) الأديب اللغوي الفقيه المحدث، الشاعر، العالم المشارك، مارس التدريس بمدغرة وسجلماسة وفاس وغيرها.(1)

- والده: أبو محمد عبد الله بن عمر بن يوسف بن العربي الفاسي: الإمام العمدة الفقيه النبيه القدوة، كان بدرا يستضاء به في المدلهمات وحصنا يستند إليه في المهمات، أخذ عن الشيخ عبد القادر الفاسي والقاضي بردلة والشيخ المسناوي وغيرهم، وعنه ولده أبو حفص وغيره، توفي سنة 1146 هـ 1733 م.(2)

- قريبه أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي (ت 1134هـ) الشيخ العالم الصوفي الفقيه المتضلع العلامة المشارك، المؤرخ الحيسوبي، البصير بفنون الحديث.

وقريبه: محمد بن أحمد بن يوسف الفاسي، المكنى، بأبي عسريه (ت في حدود 1150 هـ) الشيخ الفقيه العلامة المشارك الحافظ، الخطيب، المؤرخ النسابة، أبو عبدالله، الحسباني، الفرضي، التوثيقي النوازلي.(3)

(1) انظر ترجمته في:طبقات الحضكني 1 / 116، رقم 127، 119، 120، ونشر المثاني 4 / 143 – 146، واتحاف المطالع ج 3 / 129، والتقاط الدرر ص 443 – 446، وفهرس الفهارس 2 / 1009 – 1102.

(2) انظر: شجرة النور 1 / 484 رقم ترجمة: 1335.

(3) انظر: عناية أولي المجد ص 54، ونشر المثاني 4 / 164 – 168، وسلوة الأنفاس 2 / 359.

- المبحث الثالث: تلاميذه:

وكان من أثر ذلك التبحر في العلوم وسعة الاطلاع على الفنون والرسوخ في المعارف... أن كثر الاقبال عليه، من طلاب العلم، ورواد المعرفة، أولي النهى والرغبة، من مدينة فاس وغيرها، وخاصة من طرف مشاهير طلبة فاس، طمعا في الانتفاع به، والإفادة من علومه ومعارفه، فحقق الله رجاءهم وبلغهم مناهم فأصبحوا فقهاء أجلة علماء راسخين محققين رائعين.

وقد أحسن تلميذه الحضيكي حيث قال: «تفقه به جماعة، وتخرج عليه طلبة الوقت، وتسارعوا للأخذ عنه، وازدحموا عليه، واغتبطوا وتنافسوا، وتفاخروا بالأخذ عليه، لأنه أوحد زمانه في المعقول، والتحقيق والتدقيق والتبيين في ذلك».[1]

-وتلميذه سليمان الحوات (ت 1231 هـ) في وصف مجلس درسه حيث قال: (كان مجلسه روضة يلتقط منه أعيان العلماء من تلامذته أزهار المسائل بالاستنباط العقلي المؤيد بالنقل الثابت في جميع ما يحتاج إليه، مع وقار وهيبة وجلالة، وفصاحة لسان في التعبير من غير تكلف. يحافظ على رعاية الإعراب محافظة ذي الملكة القارة، حتى كأنه سليقي، ماسمعته يرتكب شاذا، فضلا عن لحن).[2]

وتلاميذه- رحمه الله- كثر منهم:

- قريبه (ابن عمه) أبو عبد الله ابن محمد بن عبد السلام بن العربي بن يوسف.

-محمد بن عبد السلام الفاسي، (ت 1214 هـ) الشيخ الفقيه العلامة المتمكن المقرئ المحقق الفهامة، أخذ عنه علوم البلاغة والمنطق والجدل،[3]

(1) انظر: طبقات الحضيكي 2 / 524.

(2) انظر: ثمرة أنسي ص 79.

(3) انظر: عناية أولي المجد ص 70 – 77، وسلوة الأنفاس 2 / 420 – 421 رقم ت 769، وشجرة النور 1 / 536،

- ونجله أبو العباس أحمد بن الشيخ أبي حفص عمر الفاسي: الفقيه العالم المتفنن الماهر المحدث الأديب الكاتب الناشر (ت 1197 هـ)(1) تولى القضاء بتافيلالت.

- محمد بن الطاهر أبو عبد الله المير السلاوي(2)، (ت: 1220هـ/ 1805م)، العلامة، الفقيه، المحدث، أخذ عن ابن عبد الهادي، وأبي الحسن السقاط، ومحمد الششتي، وعنه، إبراهيم الرياحي.

- محمد بن عبد السلام أبو عبد الله الناصري(3) (ت: 1239 هـ/ 1823م)، الإمام، العالم الجليل المحدث، الحافظ، أخذ عن عمه، أبي المحاسن يوسف، والتاودي، والبناني، والجنوي، وعنه ابن كيران، وابن التهامي الرباطي، والشيخ الأمير، أجازه بسنده إلى زروق.

- سليمان بن محمد أبو الربيع الشفشاوني المشهور بالحوات(4) (1160هـ 1231هـ/ 1215م)، العلامة، الأديب، نقيب الأشراف، أخذ عن محمد بن ابراهيم، وابن الطيب القادري، وبوخريص، واليازغي، والجنوي، والتاودي، والبناني، وعنه الكوهن، والمدغري والعباس التاودي، له البذور الضاوية، وقرة العيون، في الشرفاء القاطنين في العيون، والروضة المقصودة، في مآثر بني سودة، وثمرة أنسي، في التعريف بنفسه، والسر الظاهر.

- الطيب بن محمد، أبو عبد الله بن كيران(5) (1172 هـ 1227هـ/ 1812م)،

وفهرس الفهارس 2 / 223 - 225، ودليل مؤرخ المغرب 1 / 89 - 267، و ج 2 / 425، والحياة الأدبية ص 341 - 343.

(1) انظر: شجرة النور 1 / 515، وإتحاف المطالع 1 / 55.

(2) انظر: إتحاف المطالع: 1 / 101، والشجرة: 538.

(3) انظر: إتحاف المطالع: 1 / 133، ومعجم المؤلفين: 10 / 170، ودليل مؤرخ المغرب الأقصى: 1 / 57، والإعلام: 6 / 192-217 ر: 769، والشجرة: 1 / 546.

(4) انظر: سلوة الأنفاس 3 / 116، ودليل مؤرخ المغرب 1 / 46-77-82، و مؤرخو الشرفاء: 241، والشجرة 1 / 543، والدرر البهية والجواهر النبوية 2 / 95. لإدريس الفضيلي. مراجعة: أحمد بن المهدي العلوي، مصطفى بن أحمد العلوي. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. 1999.

(5) انظر: إتحاف المطالع: 1 / 108، والفكر السامي: 2 / 351، والحياة الأدبية: 347/ 345، ودليل مؤرخ المغرب 2 / 374، وسلوة الأنفاس 3 / 2-3، والشجرة 1 / 539-540.

الإمام العلامة، الحافظ، المتقن، المتفنن، أخذ عن أبي حفص، وابن شقرون، وجسوس، والبناني، والتاودي، ومحمد الهواري، واليازغي، وزين العابدين العراقي، والعربي المعطي ومحمد الناصري، وعنه، الكوهن، والعربي الزرهوني، ومحمد الزروالي، ومحمد الشاوي، الفاسي، ومحمد الزهني، أحمد البناني، ابراهيم الرياحي، وغيرهم. له تفسير جزء من القرآن، وشرح ألفية العراقي، ورسائل في فنون العلم مختلفة في الأدب، واللغة، والتوحيد، والمنطق.

– أحمد بن أبي جيدة، أبو العباس الفاسي[1] (1165 هـ/ 1780م)، الفقيه الإمام العارف المتحلي بالمعارف، أخذ عنه وعن محمد البناني، وعبد القادر شقرون، ومحمد ريسون.

– أبو الحسن، زين العابدين، زيان بن هاشم، العراقي، الفاسي[2] (ت: 1194 هـ/ 1780 م)، الشيخ العلامة، المحقق الفهامة، الحافظ، الضابط، المتقن، أخذ عن أبي حفص، وهو عمدته، وابن مبارك، وجسوس، وابن عمه الهادي العراقي، وعنه أولاده، وعبد الواحد الفاسي، ومحمد بن إبراهيم، والطيب بن كيران، وحمدون، والحوات. له فهرسة.

– القاضي، محمد بن مسعود، أبو عبد الله الطرنباطي، الفاسي[3] (ت: 1214هـ / 1799 م)، الشيخ الفقيه الأديب، اللغوي النحوي الأريب، الإمام العلامة، المؤلف، المحقق الفهامة، أخذ عنه، وعن جسوس، والبناني، واليازغي، والمنجرة، وعنه الكوهن، والسلطان أبو الربيع سليمان. له؛ أقصى المرام، وشرح توحيد الرسالة، والخنثى المشكل.

– أبو عبد الله محمد بن عامر التادلي، ذكره الكتاني، قال: «أخبرني الثقة عن العلامة، المحدث، الأديب التاريخي، أبي عبد الله محمد بن عامر التادلي، أنه سمع

---

(1) انظر: الشجرة 1 / 515، وإتحاف المطالع 1 / 50.
(2) انظر: الشجرة 1 / 514، وإتحاف المطالع 1 / 48.
(3) انظر: الشجرة : 1 / 536، وإتحاف المطالع : 1 / 90.

شيخه، الصدر أبا حفص، عمر بن عبد الله الفاسي، يقول ... »[1]

– عبد الرحمن بن محمد السرايري[2] (1207 هـ – 1792 م)، من أهل الرباط، وبها وفاته، له؛ (شرح الزقاقية) جمع فيه بين شرح شيخه، أبي حفص الفاسي، وشرح ميارة، والتزم التنبيه إلى ما يبدو له فيهما، من مخالفات، أو إشكالات، ويعلق برأيه، مع زيادات، وإفادات.

– أبو الفيض، مرتضى الزبيدي، الحسيني، المصري، خاتمة الحفاظ[3].

(1) انظر: فهرس الفهارس : 2 / 819.
(2) انظر: الأعلام 3 / 333.
(3) انظر: فهرس الفهارس : 2 / 622، وسلوة الأنفاس : 1 / 324 – 325

- المبحث الرابع: منزلته العلمية وثناء العلماء عليه:

أ- منزلته العلمية:

يُعَدّ الإمام أبو حفص عمر بن عبد الله الفاسي من أكابر علماء زمانه، وواحدا من أبرز شيوخ الأسرة الفاسية الذين توارثوا العلم كابرا عن كابر، فهو «إمام نظار، وفقيه مكثار، له الاطلاع الواسع، وإتقان العلوم بغير مدافع»، وقد كان شيخ الجامعة بفاس، فائقا لأهل زمانه في جميع الفنون التي كانوا يتعاطونها، منفردا بالتحقيق فيها، لاسيما في العلوم العقلية؛ إذ كان لا يدرك شأوه» في مجال الكلام والأصلين والمنطق والبيان»، ناهيك عن تبريزه في علوم العربية، وبراعته في الأدب، وتبحره في الفقه، وتمكنه من أدوات الاستنباط، حتى إنه كان «ممن وصف بالاجتهاد». ولا أدل على ذلك من أننا نجده في بحثه في مسائل الفقه»يعارض أدلته ويرجح، ويضعف في أقواله ويصحح»، بل إنه _لقوة عارضته_» يرد على أئمة المذهب، بالدليل الواضح والاعتبار المناسب».

ب- ثناء العلماء عليه:

للعلماء في الثناء عليه وتحليته بنعوت جميلة رائعة ووصفه بصفات حميدة راقية أساليب وطرائق تتجلى فيما يأتي:

- قد حلاَّه تلميذه سليمان الحوات فقال: «الفقيه العلامة، سلطان المحققين، ورأس الجهابذة المدققين، آخر أهل التحرير درسا وتصنيفا، مع بيان المشكلات بسطا وتعريفا، المستنبط للأحكام بالاستدلال على طريقة الاجتهاد المطلق».[1]

وقال تلميذه الحضيكي في حقه: «شيخ الجماعة، ومحقق المعقول والمنقول... وكان -رحمه الله - علامة فهامة بارعا، فائقا لأهل زمانه في جميع الفنون التي يتعاطاها أهل وقته».[2]

(1) انظر: ثمرة أنسي في التعريف بنفسي ص 78.
(2) انظر: طبقات الحضيكي 2/ 524.

وحلاه تلميذه ابن ريسون فقال: «الإمام الشريف، المتفنن المتثبت الأثر، العلامة الصدر النحرير، سليل العلماء العارفين، ونخبة العارفين بالله الكاملين، علامة فاس، بإجماع من يعتد من الناس»، وقال عنه أيضا: «ولم أر من يحسن كل فَنٍّ أقبل عليه، وصرف عنان همته إليه، مثل شيخنا المذكور، أبقاه الله شافيا غليل الصدور، وطاعنا لكل ما عن به من المشكلات في النحور... وقلما اجتمعت معه ولم أقم بفوائد جمة».[1] وأطال تلميذ تلميذه المولى سليمان[2] في بيان تفننه في العلوم وتقدمه على أبناء عصره في جميع أنواع المعارف، كل ذلك بعبارات مسجوعة، وتشبيهات بديعة.أما ابن سودة فقد حلاه ب «الإمام المشارك الحجة، خاتمة المحققين بالديار المغربية، المؤلف الشهير».[3]

وحلاه ابن الماحي بقوله: «فخر البيت الفاسي، الفقيه العلامة، الدراكة الفهامة، المحقق المدقق... أعجوبة وقته، وحامل راية العلوم بين أبناء جنسه».[4]

وقد كان معاصروه يقرون له بالفضل، فها هو العلامة أحمد بن عبد العزيز الهلالي[5] - وهو أَسَنُّ منه وفي منزلة شيوخه - يُعزّيه في وفاة والده ويمدحه فيقول:

يَقُولُونَ عَبدُ الله مَاتَ فَقُلْتُ لَنْ ... يَمُوتَ امْرُؤٌ أَبْقَى فَتًى كَأَبِي حَفْصِ

سَرَى سَارِياً[6] وَالقَوْمُ مُغْرُونَ[7] بِالْكَرَى[8] ... فَأَحْرَزَ[9] أَشْتَاتَ[10] الْعُلُومِ بِلَا نَقْصِ

(1) انظر: فهرسة ابن ريسون ص 136.

(2) فشيخه هو محمد بن عبد السلام الفاسي، تلميذ أبي حفص وقريبُه.

(3) انظر: اتحاف المطالع 1/ 37.

(4) انظر: معجم المطبوعات المغربية: 267.

(5) أحمد بن عبد العزيز بن رشيد بن محمد الهلالي السجلماسي، أبو العباس، من ذرية أبي إسحاق ابن هلال، فقيه مالكي، من أعيان العلماء في المنقول والمعقول (ت:1175 هـ). انظر: نشر المثاني 2/ 273، وشجرة النور 1 / 511، ومعجم المطبوعات 1893. وفهرس الفهارس 2/ 199 -1100.

(6) مشى ليلًا.

(7) غَرِيَ به، كرَضِيَ، غَراً وغِراءً: أُولِعَ، كأُغْرِيَ به وغُرِيَ، مضمومتين.

(8) النوم والنعاس.

(9) أَحْرَزَ الأَجْرَ: حازَهُ. القاموس المحيط ص 508.

(10) جمع شَتّ، أي متفرق.

وَلَا غَـرْوَ[1] أَنْ سَـامَى[2] أَوَائِـلَهُ الأُلَى تَسَامَوْا[3] فَسِّرِ اللَّيْثِ يَسْرِي إِلَى الْحَفْصِ[4]
عَـلَيْـكَ أَبَـا حَـفْـصٍ تَـحِيَّـةُ مُؤمِـنٍ يُراعِي عَلَى طُولِ النَّوَى[5] مِنَّةَ الْخَلْصِ[6]

بل كان يرسل إليه بعض ما استفتي فيه ليدلي فيه برأيه، كما في مسألة اليتيمة المهملة.[7]

وحين قدم أبو حفص إلى آسفي مع العلامة أحمد بن عبد الله الغربي (ت1178ه)، وابن طاهر الهواري.[8] امتدحهم قاضيها: محمد بن عبد العزيز المدعو بابن عزوز بقصيدة منها:

لاَ سِيـمَـا إِذْ مَـعَـكُـم... لُـؤْلُـؤَةٌ فـي صَـدَفِ[9]
نَجْلُ الهُمَـامِ[10] الْـمُرْتَضَى ... سِبْطُ الإِمَـامِ يُوسُـفِ
فَـاسٌ بِـهِ قَدْ أَشْـرَقَـتْ... أَنْـوَارُهَـا فِي شَـرَفِ
ذَاكَ أَبُـو حَـفْـصٍ الـذِي ... ضَاهَى الإِمَامَ النَّسَفِي[11]

---

(1) لا غَرْوَ ولا غَرْوَى: لا عَجَبَ. القاموس المحيط ص 1317.
(2) ساماه: علاه.
(3) تساموا: تباروا وتفاخروا.
(4) الحفص جمعه: أَحْفاصٌ وحُفُوصٌ: ولدُ الأَسَدِ. وبه كَنَّى النبيُّ، ﷺ، عُمَرَ بنَ الخَطَّابِ، رضي الله تعالى عنه. القاموس المحيط ص 615.
(5) الخَلَصُ، محركةً: شجرٌ كالكَرْمِ، يَتَعَلَّقُ بالشجر، فَيَعْلُو، طَيِّبُ الريحِ، وحَبُّه كخَرَزِ العَقيقِ، واحدتهُ: بهاءٍ. القاموس ص 617.
(6) انظر: الدرر اللآلي من نفائس سيدي أحمد الهلالي (مخطوط بالمكتبة الوطنية: 1957) ص 273، والروضة المقصودة للحوات 1/ 301 - 302.
(7) انظر: جواب أبي حفص الفاسي عن مسألة اليتيمة المهملة ضمن(إسعاف السائل)، رقم 2438د، لوحة 91.
(8) أبو عبد الله محمَّد بن طاهر الهواري العلامة الفاضل فخر الأواخر والأوائل القاضي العادل. أخذ عن أبي حفص الفاسي وغيره، وعنه الشيخ الطيب بن كيران، وأبو الربيع السلطان سليمان وغيرهما. له مؤلفات منها: حاشية على شرح الشيخ سعيد قدورة على السلم، وأرجوزة في علم الكلام، وأخرى في المنطق، وأخرى في أنواع الجناس، وأخرى فيما انفرد به ابن عاصم في التحفة على المختصر، وله مكاتبات وأشعار أدبية.(ت: 1220هـ). انظر: شجرة النور 1/ 537.
(9) الصَّدَفُ، محرَّكةً: غِشاءُ الدُّرِّ، الواحِدَةُ: بهاءٍ، جمعه: أَصْدَافٌ. القاموس ص 826. وهذا تشبيه بليغ.
(10) الهُمامُ، كغُرابٍ:المَلِكُ العظيمُ الهِمَّةِ، والسَّيِّد الشُّجاعُ السَّخِيُّ.القاموس ص1171.
(11) هو عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل، أبو حفص، نجم الدين النسفي: عالم بالتفسير والأدب والتاريخ، من فقهاء الحنفية. ولد بنسف وإليها نسبته، له مصنفات عديدة منها: التيسير في التفسير، ونظم الجامع

فِـي عِـلْمِـهِ وَلَـوْ رُئـي ...   لَغَـارَ مِـنْـهُ السِّـلَـفِي[1]

وحلاه أيضاً ابن سودة في معرض ذكره أبياتاً في الخلاف في حكم تارك الصلاة منسوبة إلى أبي الحسن المقدسي (ت 611هـ) بقوله: (وقد سمعناها كلها عن شيخنا علامة الدهر مولانا أبي حفص عمر الفاسي قدس سره في مجالس تدريسه،كما سمعنا منه في ذكر ذلك الخلاف أبياتاً أخر...).[2]

وكذلك محمد حاجّي بقوله: (...وفي سنة ثمان وثمانين ومئة وألف توفي الشيخ الإمام عمدة مشايخ الإسلام، وخاتمة الأعلام النحارير، وصدر الجهابذة، المشاهير،ابو حفص سيدي عمربن عبد الله الفاسي...).[3]

ونعته كذلك الشيخ محمد مخلوف بقوله: (الشيخ الإمام خاتمة المحققين الأعلام حامل لواء العلوم معقولها ومنقولها ومفهومها ومنظومها).[4]

وحلاه تلميذه سليمان الحوات أيضاً فقال: (والفقيه العلامة، سلطان المحققين، ورأس الجهابذة المدققين، آخر أهل التحرير درساً وتصنيفاً، مع بيان المشكلات بسطاً وتعريفاً، المستنبط للأحكام بالاستدلال على طريقة الاجتهاد المطلق).[5] وحلاه أحمد النميشي بقوله: «ومنهم العلامة الداهية المقدام فخر البيت الفهري أبو حفص الفاسي المتوفي سنة 1188هـ. وشعره :

الصغير في فقه الحنفية، ومنظومة الخلافيات «فقه، والعقائد» يعرف بعقائد النسفي. وكان يلقب بمفتي الثقلين. (ت:537 هـ). انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية 1/ 394، لعبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبي محمد، محيي الدين الحنفي (ت: 775هـ)، الناشر: مير محمد كتب خانه – كراتشي، ولسان الميزان 4 / 327، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، تحقيق: دائرة المعارف النظامية – الهند، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت – لبنان، الطبعة: الثانية، 1390هـ / 1971م، والأعلام للزركلي 5/ 59–60.

(1) انظر: جواهر الكمال في التعريف = في نسخة تراجم الرجال – بالرجال ص 50، لمحمد بن أحمد الكانوني. آسفي، الطبعة 1356هـ. ويعني بالسلفي: الحافظ أبا طاهر السِّلَفي (ت 576هـ).

(2) انظر: شرح الأربعين النووية 2/ 470–471. لأحمد بن سودة – وعبد القادر بن شقرون – ومحمد الطيب بن كيران – ومحمد بنيس . تحقيق، دة. نجلاء التجكاني. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – المملكة المغربية.

(3) انظر: تذكرة المحسنين ضمن موسوعة أعلام المغرب 7 / 2404، لمحمد حجّي.

(4) انظر: شجرة النور 1 / 512.

(5) انظر: ثمرة أنسي في التعريف بنفسي ص 78، لأبي الربيع سليمان الحوات الشفشاوني.

طَوَيْتُ لِنَشْرِ الْعِلْمِ ثَوْبَ شَبِيبَتِي وبِالله كَـانَ الـطَّـيُّ فِـي ذَلِـكَ وَالنَّشْرُ
وَقَدْ كَانَ نَشْرُ الْكُتْبِ دَأْباً يَسُرُّنِي فَهَلْ إِنْ تَكُ الأُخْرَى يَسُرُّنِي النَّشْرُ هـ[1].

وأثنى عليه أيضا تلميذه أبو عبد الله محمد بن علي الورزازي بقوله: «ومنهم الفقيه الإمام، العالم الهُمام الذي انتهت إليه الرياسة في العلوم العقلية، أبو حفص سيدي عمر بن عبد الله الفاسي رحمه الله ورضي عنه».[2]

وحلاه شيخ الجماعة بفاس أحمد بن محمد ابن أحمد الخياط الزُكاري (ت 1343 هـ) بقوله «الفقيه الجليل المحقق أبي حفص سيدي عمر الفاسي».[3]

ونعته فأطال وأسهب الشيخ امحمد المنالي الزبادي (ت 1209 هـ) بقوله «ومنهم الشيخ الفقيه، العالم العلامة، الدُّراكة الفهامة، المشارك المحقق، النِّحرير الأديب ...كان عالماً عاملًا، مشاركاً في كل العلوم، مدرساً للفقه والحديث والمنطق والكلام والبيان – حدث عن البحر و لا حرج –».[4]

ووصفه عباس بن إبراهيم المراكشي (ت 1378 هـ) بقوله : «...عن الفقيه الجليل المحقق سيدي عمر الفاسي»[5].

وحلّاه العلامة إدريس بن الماحي فأطال وأسهب بقوله: (.. الداهية المقدام فخر البيت الفاسي الفقيه العلامة الدراكة الفهامة المحقّق المدَقّق آخر أهل التحقيق درسا وتصنيفا مع بيان المشكلات بسطا وتعريفا، أعجوبة وقته وحامل

(1) انظر: تاريخ الشعر والشعراء بفاس ص 35، رقم الترجمة: 109، لأحمد النميشي. مطبعة أندري، فاس 1343هـ.

(2) انظر: فهرسة أبي عبد الله محمد بن علّي الورزازي نزيل تطوان (ت 1214 هـ) ص 59، تحقيق: د. أحمد السعيدي، الطبعة الأولى 1433هـ– 2012م.

(3) انظر : الفهرسة الكبرى و الصغرى ص 109، لشيخ الجماعة بفاس أحمد بن محمد ابن الخياط الزُّكَاري الحسني (ت: 1343هـ). تحقيق وتعليق: الدكتور محمد عزوز. مركز التراث الثقافي المغربي– الدار البيضاء. دار ابن حزم.الطبعة الأولى: 1426هـ– 2005م.

(4) انظر : سلوك الطريق الوارية بالشيخ والمريد والزاوية 2 / 108. للشيخ امحمد المنالي الزبادي (ت: 1209هـ)، دراسة وتحقيق وتقديم: ذة: نعيمة بنونة – د، أحمد الشرقاوي، الطبعة الأولى، 2010.

(5) انظر : إحراز الخصل في فهرسة القاضي أبي الفضل ص 161. لعباس بن إبراهيم المُرَّاكشي (ت: 1378هـ – 1959م. ومعه: مُلحَقٌ بإجازات شيوخ المؤلف. تقديم وتحقيق: إدريس الشراوطي. الأولى: 1434هـ – 2013م.

راية العلوم بين أبناء جنسه، كان بحرا في العلوم، نظّارا جامعا لأدوات الاجتهاد مائلا إليه بالغا الغاية في تحقيق العلوم الشرعية والأدبيّة).[1]

وحلّاه أيضا تلميذه ابن سودة بقوله: (وقد سمعناها كلها عن شيخنا علامة الدهر مولانا أبي عمر الفاسي قدس سره في مجالس تدريسه).[2]

وقال تلميذه أبو القاسم بن أحمد الزياني: (.. وكان لا يحضر مجلسه إلا المشاهير من طلبة فاس).[3]

ونعته الإمام أبو العباس أحمد الرهوني بقوله: (ومنهم سلطان المحققين، ورأس الجهابذة المدققين، أبو حفص، سيدي عمر (1188) بن عبد الله بن عمر بن يوسف بن العربي (1052) بن يوسف (1013) الفاسي. ولد بفاس. وقرأ بها. ثم طاف في ربوعها على أكابرها،كابن المبارك، وابن عبد السلام بناني، وغيرهما، حتى أَنِس من نفسه الاجتهاد، ولقي عدداً من الكُمَل، ولقنوه وأجازوه.وألَف شرحي التحفة والزرقانية، وحاشية على «شرح الكبرى» وأخرى على «شرح مختصر المنطق» للسنوسي، وغير ذلك).[4]

وذكره أبو عبد الله محمد ابن الحاج السلمي المرداسي الفاسي، (ت 1273هـ) بقوله: (والشيخِ أبي حفص، سيدي عمر الفاسي، المتوفى سنة ثمان وثمانين ومائة وألف).[5]

وذكره أيضاً في معرض شيوخ أبي الحسن علي زين العابدين، (ت 1194هـ) بقوله: (ومن بديع نظمه - أي نظم أبي الحسن - قوله على لسان بيته بمدرسة

(1) انظر : معجم المطبوعات ص 267 رقم الترجمة 616.
(2) انظر : شرح الأربعين النووية، أحمد بن سورة - وعبد القادر بن شقرون - ومحمد الطيب بن كيران - ومحمد بنّيس. 2 / 471.
(3) انظر : الترجمانة الكبرى، لأبي القاسم الزياني ص 57.
(4) انظر:عمدة الرّاوين في تاريخ تطاوين، 7/ 255. للرهوني، تحقيق، أ.د. جعفر ابن الحاج السلمي، الناشر: جمعية تطاون أسمير. الطبعة:1428هـ - 2007م.
(5) انظر: الإشراف على بعض من بفاس من مشاهير الأشراف، 1/ 230، تحقيق، جعفر ابن الحاج السلمي، الناشر: منشورات جمعية تطوان أسمير - تطوان. الطبعة: 1424هـ - 2004م.

العطارين، وقد دخل عليه فيه شيخه أبو حفص، سيدي عمر الفاسي، المتوفى سنة ثمان وثمانين ومائة وألف:

لَقَدْ شَرُفْتُ وَرَبِّ الْبَيْتِ وَالنَّاسِ ... إِذْ حَلَّ فِي ذُو الْمُعَالِي عُمَرُ الْفَاسِي
مُحْيِي الْعُلُومِ مُفِيدُ الْمُشْكِلَاتِ وَمَنْ ... أَمْدَاحُهُ حِلْيَةٌ لِكُلِّ قِرْطَاسِ
أَكْرِمْ بِهِ وَبِمَنْ سَادَ بِمَحَبَّتِهِ ... إِذْ صَارَ بَيْنَ الْوَرَى تَاجاً عَلَى رَاسِ
مِنِّي عَلَيْهِ سَلَامٌ كُلَّمَا صَرَخَتْ ... قُمْرِيّةٌ فِي رِيَاضِ الْوَرْدِ وَالآسِ[1]

(1) انظر: الإشراف على بعض من بفاس من مشاهير الأشراف، 1/ 230، تحقيق، جعفر ابن الحاج السلمي، الناشر: منشورات جمعية تطوان أسمير - تطوان. الطبعة، 2/ 141 - 142.

- المبحث الخامس: آثاره ومصنفاته:

كان أبو حفص يعتَّل بدنُه بين الفينة والأخرى لهيجان المرارة السوداء عليه، فيضعف عن التدريس، ولكنه كان يعتكف حينها على التصنيف حرصاً على دوام الفائدة.[1] ولذلك خلَّف من ورائه كتباً كثيرة ورسائل عديدة مفيدة بارعة[2]، لما تضمنته من تحقيقات نفيسة، وتحريرات منتخبة،[3] وهي إما شروح للمتون وللفنون العلمية التي كان يعنى بتدريسها وحواش عليها، وإما رسائل في بعض القضايا التي كان فيها جدل بين العلماء والفقهاء في عصره، وإما تقاييد يجيب فيها عن الأسئلة التي ترد إليه، أو يحل الإشكالات التي تعرض عليه[4]، ويمكن إجمالها فيما يأتي:

- اقتباس نور الهدى فيما يتعلق ببعض وجوه الأدا. وهي رسالة في حكم المد الطبيعي.[5]

- جواب حول أسماء السور، هل هي توقيفية أم لا؟؛ أجاب به عن سؤال تلميذه محمد بن عبد السلام الفاسي، شرح فيه معنى «أنزل هذا القرآن على سبعة أحرف» الواردة في الحديث.[6][7]

---

(1) انظر: عناية أولي المجد: 63.

(2) انظر: شجرة النور الزكية 1/ 513.

(3) تقديم عبد الواحد بن عبد السلام الفاسي (ت1356هـ) لثلاث رسائل لأبي حفص، ضمن نسخة مخطوطة بمؤسسة علال الفاسي برقم: ع 804. نقلاً عن د، رشيد الحمداوي محقق (اقتباس أنوار الهدى فيما يتعلق ببعض وجوه الأدا) ص 29، رقم الحاشية: (6) لأبي حفص عمر الفاسي.

(4) ولذلك أشار إليها المولى سليمان إشارة مجملة في عناية أولي المجد: 64، فقال: (وأما ما قيده من الفوائد، وجمعه في صوان جمعَ الأطعمة المتنوعة في الموائد، فهو من حديث البحر، لا يحيط بجمعه الحصر، وأكثره أجوبة عما كان يرفع إليه من الأسئلة في حل المشكلات وفك المعضلات).

(5) قد حققها الدكتور رشيد الحمداوي، وطبعتها الرابطة المحمدية للعلماء، مركز أبي عمرو الداني للدراسات والبحوث القرآنية المتخصصة.

(6) موجودة نسخة المكتبة الوطنية ضمن مجموع برقم 2438 د.

(7) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب القراءات، باب ما جاء أن القرآن أُنزل على سبعة أحرف، رقم ح 2943.

-منهل التحقيق، ومنهج التوفيق، في مسألة التخليق،[1] شرح لحديث: «إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوما...».[2]، وتوجيه كلام الإمام القرافي عنه.

-المقترح في شرح أبيات ابن فرح،[3] وهو شرح قصيدة ابن فرح الإشبيلي[4] في مصطلح الحديث.

- تقييد في ترتيب أسماء الصحابة في المسند[5].

- إحكام أحكام الزكاة للحكام.[6] وهي الفتوى الجماعية التي أصدرها العلماء بأمر السلطان محمد الثالث، وحررها كل من عمر الفاسي ومحمد التاودي، فكتب أبو حفص القسم الأول المتعلق بالزكاة ومصارفها.[7]

-غاية الإحكام، في شرح تحفة الحكام[8] وهو شرح أرجوزة (تحفة الحكام)

---

(1) توجد منها نسخة مخطوطة بالمكتبة الوطنية ضمن مجموع برقم 329 ق.
(2) أخرجه أحمد في مسنده 3/ 517، رقم ح 3624. تحقيق: أحمد شاكر، والبخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة: رقم ح 3036، ومسلم في صحيحه، تاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه: رقم ح 2643، والترمذي في سننه، أبواب القدر، باب ما جاء في أن الأعمال بالخواتيم، رقم ح 2137، و أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في القدر، 7/ 93، رقم ح 4708، تحقيق: الأرنؤوط. وابن ماجه في سننه، أبواب السنة، باب في القدر، رقم ح 76، 1/ 54، تحقيق: الأرنؤوط.
(3) انظر: عناية أولي المجد: 64، ومعجم المطبوعات المغربية: 267، ومعجم طبقات المؤلفين: 2/ 234، وذكر العمراني في (الحركة الفقهية) 1/ 502 أن نسخه توجد بالمكتبة الوطنية ضمن مجموع 1126ك، برقم 1256د، و2721د، و2592د، وتبعه الحمداوي في (اقتباس أنوار الهدى) ص 35، وزاد قائلا: (وقد حققه الأستاذ عبدالحفيظ هروس في بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة بدار الحديث الحسنية سنة 2002م).
(4) أحمد بن فَرح (بسكون الراء) بن أحمد بن محمد بن فرح اللَّخمى الإشبيلى، نزيل دمشق، أبو العباس، شهاب الدين: فقيه شافعيّ، من علماء الحديث. له منظومة في ألقاب الحديث تسمى (القصيدة الغرامية) لقوله في أولها: (غرامي صحيح والرجا فيك معضل) وقد شرحها كثيرون. وله (شرح على الأربعين حديثا النووية. (ت: 699 ه)ـ انظر: شذرات الذهب 7/ 775-776، والرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة 218 لأبي عبد الله محمد بن أبي الفيض جعفر بن إدريس الحسني الإدريسي الشهير بـ الكتاني (ت: 1345هـ) تحقيق:محمد المنتصر بن محمد الزمزمي، الناشر: دار البشائر الإسلامية، الطبعة: السادسة 1421هـ-2000م، والأعلام للزركلي 1/ 194-195.
(5) وهو موجود ضمن مجموع بمركز فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية في الرياض برقم: ج 10/ 438.
(6) توجد نسخة منه مخطوطة بالخزانة الصبيحية بخط تلميذه محمد بن محمد الصادق بن ريسون برقم: 2/ 170.
(7) انظر: الحركة الفقهية1/ 499.
(8) يقع في مجلدين، يوجد بالخزانة الحسنية وبالخزانة السودية بفاس، انظر:الموسوعة المغربية 38/ 2، والتيارات السياسية 263، نقلاً عن (الحركة الفقهية) 1/ 499.

لابن عاصم الغرناطي (ت 829هـ)، وصفه ابن ريسون بأنه لم ينسج على منواله[1]، وقال عنه الحجوي: (مهم، عديم النظير، دل على باعه وسعة اطلاعه)[2].

- تحفة الحذاق، بشرح لامية الزقاق[3] وهو شرح لمنظومة لامية الزقاق (ت 912هـ) في القضاء وأحكامه، وقد جمع فيه ما افترق عنده من المباحث والاعتراضات الواردة على الكثير من دواوين المذهب[4]، وقد وصفه ابن ريسون بأنه (أبْدَا فيه وأعاد، وأجاد وأفاد)[5].

-نهاية التحقيق، في مسألة تعليق التعليق[6] في موضوع الطلاق، تعقب فيه ما ذهب إليه القرافي وابن الشاط في هذه المسألة،[7]

- فتاوى مهمة، للعويصات المدلهمة[8].قال عنها ابن تاويت التطواني: (تنزّله منزلة الاجتهاد).[9]

-لواء النصر، في الرد على بعض أبناء العصر. وهو عبارة عن جزء رد فيه فتاوي بعض معاصريه الذين أفتوا بجواز بيع العقارات المحبسة حبسا مؤبدا، لضرورة المجاعة.[10]

- منة الوهاب، في نصرة الشهاب ألفه لتصحيح ما قرره شهاب الدين القرافي (ت 684هـ) في كتابه (الفروق) في مسألة تخصيص نية الحالف، والرد على

---

(1) انظر: فهرسة ابن ريسون: 136.

(2) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي: 2 / 347. للحجوي الثعالبي.

(3) انظر: عناية أولي المجد ص 63، ومعجم طبقات المؤلفين على عهد دولة العلويين عبد الرحمن ابن زيدان 2/ 233.

(4) انظر: عناية أولي المجد: 63.

(5) انظر: فهرسة ابن ريسون: 136.

(6) انظر: عناية أولي المجد 64، ومعجم طبقات المؤلفين 2/ 233، وشجرة النور الزكية 1/ 513، توجد نسخة منه مخطوطة بمؤسسة علال الفاسي، ضمن مجموع 704، من الصفحة 322 إلى 333. وبالمكتبة الوطنية برقم 2438 د/ 16. وقد أشار الحمداوي في (الاقتباس) ص 36 بقوله: (وقد حققته على سبع نسخ خطية، وهو قيد النشر).

(7) انظر:عناية أولي المجد: 64.

(8) انظر: الفكر السامي 2/ 347، ومحاضرات في تاريخ التشريع لمحمد بن تاويت التطواني: 110.

(9) انظر:محاضرات في تاريخ التشريع: 110.

(10) انظر:عناية أولي المجد 64، ومعجم طبقات المؤلفين 2/ 234، وشجرة النور الزكية 1/ 513، والحياة الأدبية 307.

مخالفه أبي القاسم ابن الشاط (ت 723هـ)[1]

-التماس الرشد، في مجاوبة ابن رشد.[2] تبنى فيه الرد على ابن رشد الجد، في اعتراض هذا الأخير على ابن القاسم في مسألة الاستنثناء بالمشيئة في الطلاق المعلق، الواردة في (المقدمات الممهدات) لابن رشد.

- إسعاف السائل، بجمع الأجوبة والرسائل.[3] وهو سؤال وجواب في موضوع الدعاء وفائدته.

-إزالة الإشكال، عن إباحة السؤال.[4] في موضوع الدعاء كذلك، وهو رسالة أجاب فيها أبو حفص عن إشكال واردٍ على مسألة الدعاء.

-تقييد في تقرير قول الشيخ خليل: (ولمعتكف في المسجد).[5]

-حواشٍ وطرر على شرح المحلي على (جمع الجوامع) لابن السبكي[6]

-إجادة التأليف، لبيان متعلق التكليف[7]، وهو رسالة في بيان عدم تعلق التكليف بالمعرفة.

---

(1) انظر: عناية أولي المجد 64، وشجرة النور 1/ 513. وقد أشار الحمداوي في (الاقتباس) ص 35 بقوله: (وقد حققته على أربع نسخ خطية، وهو قيد النشر).

(2) توجد نسخة منه بالخزانة الوطنية برقم: 2438 د/ 19، ص 92- 96. نقلًا عن الحركة الفقهية 1/ 500.

(3) توجد نسخة منه بالمكتبة الوطنية برقم 2438 د/ 8، ص 55 - 57، وعلق الحمداوي على هذا المصدر في (الاقتباس) ص 37- 38، فقال: (وثمة كتاب منسوب لعمر بن عبد الله الفاسي، انفرد محمد الأمين العمراني في (الحركة الفقهية) 1/ 5001، بذكره دون غيره من مترجميه، ولكنه وهِم حين ذكر أن كتاب (إسعاف السائل) سؤال وجواب في موضوع الدعاء وفائدته، وأن (إزاحة الإشكال عن إجابة السؤال)، رسالة ثانية في الموضوع نفسه حين لم يتضح للسائل الجواب الأوّل والحقيقة أنه من عدة رسائل وأجوبة كما هو واضح من عنوانه، وأول رسالة فيه هي التي تختص بالإجابة عن الإشكال الوارد على الدعاء).

(4) توجد نسخة منه مخطوطة بالمكتبة الوطنية ضمن مجموع برقم 2438د/ ص 57-62. وأخرى ضمن مجموع برقم 2438د، وأخرى بالخزانة العامة بتطوان رقم المخطوط 102، والرقم الترتيبي 1196.

(5) انظر: معجم طبقات المؤلفين لابن زيدان 2/ 233، وهو موجود ضمن مجموع بمركز فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية في الرياض برقم 02168- 48.

(6) انظر: عناية أولي المجد: 64، ومعجم طبقات المؤلفين: 2/ 234. علق هنا ابن زيدان فقال: (...وتعاليق على المحلي والمطول والمختصر، لو جرّدت لكانت من أحسن الحواشي).

(7) توجد نسخة منه مخطوطة بالمكتبة الوطنية، ضمن مجموع برقم 194د.

- مسألة قضاء فوائت الصلاة

- فتوى حول الولاية على البنت

- فتوى حول يتيمة شكت أن رجلا تزوجها بلا حجة ...

- فتوى في موضوع الشركة، يوافق فيها على فتوى لأحد ... اسمه.(4)

- سلم العبادة لمعرفة سمت القبلة وأوقات العبادة (5)

- شرح حديث (إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ...) (6)

- طلائع البشرى فيما يتعلق بشرح العقيدة الكبرى (7): وهي حاشية على شرح العقيدة الكبرى للسنوسي.

- تحرير الكلام فيما قرره العَضُد في صفة الكلام: وهو تقييد على ما قرره عضد الدين الإيجي (ت 756هـ) في مقدمة كتابه (المواقف في علم الكلام)، حول صفة الكلام ونسبتها لله تعالى.(8)

- حاشية على العَضُد: وهو حاشية على كتاب (المواقف) لعَضُد الدين الإيجي. يقع في سِفْر. أورده الأستاذ محمد المنوني ضمن كشف الكتب التي بخزانة

---

(1) توجد نسخة منه بالمصدر السابق.

(2) توجد نسخة منه مخطوطة بالمكتبة الوطنية ضمن مجموع برقم 1724د، ص 124.

(3) توجد نسخة منه بالمصدر السابق ضمن مجموع برقم 2438د، ص 91 - 92.

(4) يوجد منه نسخة ضمن أجوبة محمد التاودي بن سودة 221 - 222. نقلًا عن (الحركة الفقهية) 1/ 501.

(5) توجد نسخة منه ضمن مجموع بدار الكتب الوطنية بتونس، ورقم التسلسل هو: 3301.

(6) هو ضمن مجموع بمركز فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية في الرياض برقم 52168 - 47 (خزانة التراث 1/ 169). نقلاً عن (اقتباس أنوار الهدى) ص 33.

(7) وهي موضوع تحقيقنا.

(8) علق الحمداوي في (الاقتباس) ص 31 عن هذا بقوله: (وهذا الكتاب لم يرد ذكره في كتب التراجم، وهو منسوب إلى المؤلف على ظهر نسخة خطية ضمن مجموع موجود بمركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث – وهي برقم 24 3 – بمدينة ... عاصمة البوسنة والهرسك، لصاحبه الدكتور أحمد بن عبد الكريم نجيب. انظر مختارات من المخطوطات الأصلية في مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، حسن بن الطالب: 67.

قصر المدرسة بمكناس عام 1305هـ[1].

-تحرير النظر في مسائل المختصر[2]: وهو كالحاشية على شرح مختصر الإمام السنوسي في المنطق.[3]

- إحراز الفضل، بتحرير مسائل القول الفصل، في الفرق بين الخاصة والفصل[4] وهو كالحاشية على كتاب «القول الفصل، في الفرق بين الخاصة والفصل» للشيخ أبي علي الحسن اليوسي(ت 1102هـ).

-رسالة في الجملة الشرطية في المنطق[5]

- ديوان شعر كبير، [6] يحتوي على أشعار كثيرة في موضوعات متنوعة، غير أن أبا حفص لم يجمعها في ديوان. فجمعها ورتبها عبد السلام بن سودة في ديوان،[7] يضم ما يقارب ثمانمئة بيت، موزعة على مئة وأحد عشر نصّاً، أغلبها نُتَف ومقطوعات.[8]

---

(1) انظر: قبس من عطاء المخطوط المغربي: 2/ 597. نقلًا عن (الاقتباس) تحقيق الحمداوي ص 33.

(2) منه نسخة مخطوطة بالمكتبة الوطنية ضمن مجموع برقم 249 د، ونسخة ضمن مجموع بالخزانة الصبيحية برقم 112/ 1.

(3) انظر: عناية أولي المجد ص 64، وسلوة الأنفاس 1/ 386، وإتحاف المطالع 1/ 37، ومعجم طبقات المؤلفين 2/ 232.

(4) انظر: عناية أولي المجد 64، ومعجم طبقات المؤلفين 2/ 233، والفهرس الموجز للحريشي، 2/ 258، وفهارس الخزانة الحسنية للخطابي 4/ 11،توجد نسخة بالخزانة الحسنية برقم 9543، وكذلك بخزانة تطوان رقم المخطوط 408.والرقم الترتيبي 68.

(5) منه نسخة مخطوطة بالمكتبة الوطنية ضمن مجموع برقم 1890 د/ ، من 19/ ب إلى 26/ أ.

(6) انظر: معجم طبقات المؤلفين: 2/ 233، ومعجم المطبوعات المغربية لابن الماحي: 267.وتوجد منه نسخة مخطوطة بمؤسسة علال الفاسي ضمن مجموع برقم 704، من ص 322 إلى 333.

(7) انظر: دليل مؤرخ المغرب الأقصى لعبد السلام بن سودة 2/ 390، رقم 1719، ويوجد في الخزانة الحسنية ضمن مجموع برقم 13916 من ص 29 إلى ص 85، وتوجد مجموعة من قصائده في مدح النبي ﷺ ضمن مجموع بخزانة تطوان برقم: 102م.

(8) المعارضات المغربية للامية الطغرائي، لامية أبي حفص الفاسي) مقال للدكتور أحمد العراقي في مجلة آفاق الثقافة والتراث، ع 1، مارس 1996، ص 94.

- بغية الأريب في بعض مسائل مغني اللبيب[1] وهو كالحاشية على (مغني اللبيب عن كتب الأعاريب)، لابن هشام الأنصاري، (ت761هـ)، [2] فيها بعض المواضع التي غلط فيها، وأتى بزيادات وفوائد غفل عنها من كلام سيبويه[3].

(1) توجد نسخة مخطوطة منها بخزانة جامع مولاي عبد الله الشريف بوزّان، برقم: 1266، وأخرى بالخزانة الحسنية ضمن مجموع برقم 3509، من ص 133 إلى 201.
(2) انظر: إتحاف المطالع 1/ 37، ومعجم طبقات المؤلفين 2/ 232.
(3) انظر: عناية أولي المجد: 63.

- **المبحث السادس: وفاته:**

توفي أبو حفص عمر الفاسي -رحمه الله- بفاس ضحوة يوم الخميس، التاسع والعشرين[1] من رجب الفرد الحرام سنة ثمان وثمانين ومئة وألف (1188هـ)، الموافق لسنة 1774م، وهو ابن ثلاث وستين سنة، وصلي عليه بجامع القرويين بعد صلاة العصر، ودفن بزاوية جده أبي المحاسن يوسف الفاسي، بحومة (المخفية)[2] عدوة فاس الأندلس، وكانت له جنازة عظيمة، حضرها عامة الناس وخاصتهم[3].

وللشعراء في رثائه شيء كثير، من ذلك ما قاله فيه تلميذه سليمان الحوات مشيراً إلى تاريخ وفاته:

هَذَا ضَرِيحُ شَيْخِنَا الـذِي عَمَرْ   رُبْعَ الْمَغَارِبِ أَبِي حَفْصٍ عُمَـرْ
وَارِثِ كَنْـزِ السِّـرِّ بَـعْـدَ جَـدِّهِ   أَبِي الْـمَحَاسِنِ الإِمَامِ الْـمُعْتَبَرْ
حُطَّ الرِّحَالَ حَوْلَ بَابِـهِ وَسَـلْ   بِـهِ[4] تَفُـزْ عَمَّـا قَرِيبٍ بِالْوَطَـرِ
وَابْـشِـرْ بِمَـا أَنْشَـدَهُ تَارِيـخُـهُ   فِي جَنَّـةِ الـنَّعِيمِ بَانَ كَالْـقَـمَـرْ[5]

ومن ذلك ما قاله في رثائه أيضاً تلميذه أحمد بن عثمان المكناسي:

الدَّمْعُ يُرْوِي عَنْ فُؤَادِي الأَكْمَدِ[6]   بِمُسَلْسَـلٍ وَبِمُرْسَـلٍ وَبِمُسْنَـدِ

---

(1) ووهِم صاحب معجم المؤلفين 7/ 294، فقال: إنه (توفي في 19 رجب).

(2) انظر: عناية أولي المجد: 66، وسلوك الطريق الوارية 2/ 113، قال الزبادي: «وكنت المباشر لغسله وإنزاله في قبره».

(3) انظر: عناية أولي المجد: 66، وسلوك الطريق الوارية 2/ 113، وسلوة الأنفاس 1/ 386. دار الثقافة، البيضاء.

(4) هذا إذا كان بعد موته فهو من التوسل بالأموات وفيه خلاف.

(5) انظر:سلوة الأنفاس 1/ 386. وقد أشار بالشطر الأخير منه إلى تاريخ وفاته: 1188، باعتبار حساب الجمل. وفي قوله: (عَمَر، وعُمر) جناس تام ومتماثل.وفي قوله: (أنشده تاريخه) مجاز عقلي لأن التاريخ ظرف للإنشاد. وفي قوله: (كالقمر) تشبيه مرسل مجمل ووجهه: العلو والرفعة والظهور في كل.

(6) الكَمَد: الحُزْن المَكْتوم. وكمَدَ القصَّارُ الثوبَ إذا دَقَّه، وهو كمأد الثوبِ. ابْنُ سِيدَهْ: والكَمَد أَشدُّ الحُزْن. كمِدَ

فَاجْعَلْ حديث الدَّمْع عندك حُجَّةً ... واطْرَحْ مقالة جاهلٍ لم يشهد
وابْكِ الْعُلُوم أُصُولَها وفُرُوعَها ... وابك الدُّرُوس ولا تكُنْ كالجُلْمُد[1]
وَابْكِ السَّماحة والصَّباحة[2] والفصا ... حة والبراعة واليراعة[3] تهتد
وَابْكِ الْمجادة وَالجلالة والمكا ... نة والمهابة والنزاهة تسعد
وَابْكِ الْمآثِر وَالْمفاخر والْعُلا ... وابك الْمواهب والْمناقب تحمد
أَوَ مَا قَدْ فَقَدْتَ الدِّينَ وَالدُّنْيا مَعاً ... لَمَّا فقدت حياة أفضل سيد[4]

كَمَداً وأكْمَده الحُزْنُ. وكَمِدَ الرجلُ، فهو كَمِدٌ وكَمِيد. انظر: اللسان لابن منظور 3 / 381.

(1) الجَلْمَدُ والجُلْمود: الصَّخْرُ. المصدر السابق 3/ 129.

(2) الصَّباحةُ: الجَمال؛ وَقَدْ صَبُحَ، بالضَّمِّ، يَصْبُح صَباحة. المصدر السابق 2/ 507.

(3) اليَرَاعةُ: مِزْمارُ الرَّاعِي، والأَجمةُ - الشَّجَر الكثيرُ المُلْتَفُّ -، والقَصبة التِي يَنْفُخ فيها الرَّاعي. المصدر السابق 8/ 413. ولعله شبه صوت الممدوح الجهوري الصيت الحسن بالمزمار بجامع الحسن والإمتاع في كلٍّ. وتضمنت هذه الأبيات تشبيهات بليغة.

(4) انظر: إتحاف أعلام الناس 1/ 335، وهي قصيدة في ثلاثين بيتاً.

الفصل الثالث: التعريف بكتاب (طلائع البشرى)

وفيه مباحث أربعة:

- المبحث الأول: إسمها ونسبتها إلى مؤلفها وتاريخ تأليفها وموضوعها:

أ- اسمها:

تسمى هذه الحاشية (طلائع البشرى فيما يتعلق بشرح العقيدة الكبرى) وهي التسمية التي صرح بها صاحبها في رسالته: (إجادة التأليف...)، وكذلك في النسخ المخطوطة بالخزانة الحسنية، وبالمكتبة الوطنية، وبمؤسسة علال الفاسي، حيث قال في مطلعها: فهذه بعون الله تعالى (طلائع البشرى...)[1]، وتسمى أيضاً ب(حاشية على كبرى السنوسي)[2]، أو ب(حواشٍ على شرح الكُبرى)[3].

ب- نسبتها إلى مؤلفها (عمر الفاسي)

لقد صحت نسبتها إليه حيث صرح هو بنفسه بذلك، وصرح كذلك بنسبتها إليه أصحاب الفهارس والمعاجم، كالمنوني[4]، والحريشي[5]، وابن الماحي[6]، وبروفنصال[7]، وبعض من ترجم له، وعلى رأسهم المولى سليمان ووصفها بأنها (جمة الفوائد)[8].

---

(1) وسماها ابن سودة في إتحاف المطالع (1/ 37): «طوالع البشرى».

(2) انظر: معجم طبقات المؤلفين 2/ 233.

(3) انظر: الروضة المقصودة: 2/ 709.

(4) انظر: فهرس المخطوطات 6/ 73.

(5) انظر: الفهرس الموجز لمخطوطات مؤسسة علال الفاسي: 2/ 229. لعبد الرحمن بن العربي الحريشي. مؤسسة علال الفاسي، الرباط. 1992م.

(6) انظر: معجم المطبوعات ص: 267.

(7) انظر: فهرس المخطوطات العربية المحفوظة في الخزانة العامة بالرباط، ص 35.

(8) انظر: عناية أولي المجد: ص 63.

ج- تاريخ تأليفها:

لم يُشر أحدٌ مِمّن تحدّث عن (طلائع البشرى) إلى تاريخ تأليفها إلا ما ذكره الإمام المصنف -أبو حفص رحمه الله - بقوله: وكان الفراغ منه ليلة المولد النبوي الشريف عام 1179هـ.

د- موضوعها:

موضوع هذه (الطوالع) كما هو واضح من عنوانها وتسميتها هو حواش وتعليقات على شرح الإمام السنوسي - رحمه الله - على كبراه المسمى (عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد)، تفيد القارئ له وتسعفه وتنير له الطريق حتى يفيد من الشرح وينتفع به ويكون على بصيرة من مسائله وقضاياه ودراية بمقاصده ومبانيه، فكم من غامض في الشرح وضحه وكشفه، وكم من مشكل بينه وجلاه، وبعيد قاص قربه وأدناه.وذلك بعد ممارسة لكبرى السنوسي وشرحها من أبي حفص طويلة بالدرس والتدريس وخُبْر مكين بأسرارها ودقائقها وخباياها أمكنته من هذه التعليقات والحواشي عليها، فجاءت على هذا الوجه الحسن المرضي، الذي توافق فيه العنوان مع المضمون والتسمية مع المسمى.

- المبحث الثاني: **محتوياتها ومضامينها:**

لقد حَشَّى وعلَّق الإمام المجتهد عمر الفاسي - رحمه الله - على أغلب المواضيع التي تناولها الإمام الجليل السنوسي - رحمه الله - في شرحه على كبراه وبيَّن ما يتعلق بها من الشرح أو التعقيب أو الإيراد أو التصحيح وهي كثيرة نجملها فيما يلي:

- مسألة (النظر) هل هو واجب أو يتوقف على العِلم، حقيقة النظر، وأقسامه ـ الصحيح ـ الفاسد، التذكري، ومذاهب العلماء فيه ـ العلم بوجه دلالة الدليل ـ أول واجب، ما هو؟ ـ الجدَل، حقيقته. ـ المطالب ثلاثة: ـ الحُكم الحادث ينشأ عن أمور خمسة:

ـ المجتهد في العقليات هل يأثم أولا؟ ـ المعرفة بالدليل هل هي شرط ؟.

ـ مسألة (الإيمان) حقيقته، ومذاهب العلماء فيه، وهل يزيد أو ينقص؟ الإيمان والمقلِّد، ومذاهب العلماء فيه، وجوب المعرفة على الإيمان ـ حقيقة الإيمان عند القاضي ـ علم الكلام والاشتغال به ومذاهب العلماء في ذلك وما كان عليه السلف ـ هل أرباب التوحيد يتفاوتون أولا؟ ـ المعرفة وطريقتها ومذاهب العلماء في ذلك ـ معرفة عوام الناس بربِّهم ـ حقيقة الإيمان عند القاضي «أبي بكر الباقلاني»

ـ التصديق وحقيقته ـ الكلام النفسي وإطلاقاته وحقيقته وموضوعه وغايته... ـ مسألة «اليقين والإذعان والقبول» ـ الجوهر والعرض، والهيولى، والحركة، والجسم، والحّيز، والجِرم. ـ العالَم حقيقته وأجزاؤه.

ـ الواجب، البرهان، وأنواعه: اللِّمي، والإِنِّي...ـ الوجود، والعدم، والحدوث والممكن، والقدم، والعلة،

ـ الحياة والعِلم، والنفس والماهية، والضِد والكَم، والقسمة، ـ الإضافة، الحوادث وقِدمها وانتقالها.

ـ القديم وحقيقته ـ صفات الله تعالى ـ قول الصوفية والأولياء.

ـ الوُجود وأنواعه: ـ وجود الوجود المطلق ووجوبه ـ عُلوم المكاشفات ـ الجهة ومذاهب الفرق فيها

ـ معنى أن الله تعالى قادر، ومريد، وسميع وبصير.. والمذاهب في ذلك ـ القول بالفيض والجُود

ـ العِناية وتفسيرها ـ هل الباري تعالى موجود الذات ـ تفكير الفِرَق والنحل كالمعتزلة ومذاهب العلماء في ذلك ـ طريق القدرة والاختيار أوكد وأتقن من طريق الإتقان والإحكام ـ العِلم بصِدق الرسول هل يتوقف على العلم بكون الله متكلماً؟

ـ الإدراك المتنازَع فيه. ـ صفات الأفعال وتعريفها ـ الوُجود الذهني ومذاهب العلماء في ذلك ـ هل الصفات زائدة على الذات أو لا؟ ـ الجوهر الفرد ـ الوَحدة ـ ذات الله تعالى غير معروفة للبشر.

ـ كلام الله سبحانه وتعالى ومذاهب العلماء فيه ـ صفة العِلم ومذاهب العلماء فيه ـ رؤية الله تعالى ومذاهب أهل السنة والمعتزلة في ذلك وكيفية الإبصار ـ العِلم الواحد الحادث هل يجوز تعلقه بمعلومَيْن.

ـ الوَحدة ومذاهب العلماء فيها ـ قُدرة العبد مخلوقة لله تعالى ومذاهب العلماء فيها ـ القَدَر والقضاء والمعتزلة ـ الأمر والفعل وتقدم أحدهما على الأخر.. ـ القُدرة الحادثة مع الفعل أو قبله.. ـ الكسب وحقيقته ـ العِلة والمعلول والغَرض، الأسباب والمسببات، الحِكمة ـ الاعتماد، تعريفه ومذاهب العلماء فيه.

ـ معنى الهُدى، والتوفيق. ـ الصلاح والإصلاح ـ الإقدار والتمكين ـ قياس الغائب على الشاهد

ـ هل يجب على الله شئ ـ ليس في الإمكان أبدع مما كان ـ رجوع الأشعري عن عقيدة الاعتزال

ـ البدعة، والزنديق ـ الخوارج وصاحب الكبيرة ـ الثواب والعقاب ـ الحُسن والقبح العقليانِ ـ المعجزة ـ العدل ـ بعثة الرسل ـ السحر والطلاسِم ـ الوِلاية والوَالي ـ عصمة الأنبياء ـ عموم البعثة والخلاف في ذلك ـ الإعجاز في القرآن ـ تفضيل أمة الإسلام ـ فضل نبينا محمد ﷺ ـ الفناء والإعدام والإعادة للأجسام وتناسخ الأرواح ـ الجنة والنار وعالَم المُثُل ـ القول في صفات الله الخبرية عند السلف والخلف.

- المبحث الثالث: أهمية (طلائع البشرى) ومنهج ورموز ومصطلحات أبي حفص فيها:

أ- أهمية (طلائع البشرى):

تتجلَّى أهمية هذه الحاشية وقيمتها العلمية في عدّة نواحٍ وجوانب:

- منهج المؤلف في هذه الحاشية، حيث إنها تناولت شرح (مسائل العقيدة) التي هي عماد الدين وأساسه التي لا يجوز الجهل بها، وخصوصاً لطلاب العلم.

- تناولت شروح العقيدة بالشرح والتعليق والمناقشة والتصحيح والتضعيف والتصويب والتخطئة

- أنها كتاب يتميز بالنقد المنهاجي، والتحقيق العلمي، والتحليل العميق الموضوعي والتدقيق والتحرير

- حوت في جوانبها معارف كثيرة وعلوماً عديدة ...كعلم الكلام، والمنطق، والتفسير، والحديث، والفقه والأصول، ففيه التنوع المعرفي الذي يُلبِّي حاجة القارئ ويشفي غليله، ويجد فيه أمنيته ويقضي فيه وطره ويشبع نهمه...

- يعتمد الاستدلال والبرهان بالعقل والنقل حسب المقام على المسائل والقضايا المختلفة

- أنه متوسط لا بالطويل المُمِل، ولا بالموجز المُخِل مما يحفز القارئ له ويشده إليه ويستميله

- أضاف إلى السنوسية قيمة علمية حيث أفاض في حشد وإيراد أقوال الأئمة وكلام أهل العلم تعضيداً للمسائل وتعزيزاً للمعارف ولاشك أن هذه النقول العلمية من مثل هذه المصادر المتقدمة التي اعتمدها أبو حفص لها قيمتها المعرفية وأهميتها التاريخية حيث أطلعنا - بهذه النقول... - على معارف كبيرة مع التحلِّي بالأمانة والصدق في النقل...وعلى نصوص عديدة من مصادر غير

مطبوعة؛ من مثل (حاشية الكمال ابن أبي شريف على جمع الجوامع)، و(حاشية سعد الدين التفتازاني على الكشاف)، و(إتحاف الذكي شرح التحفة المرسلة إلى النبي) للبرهانبوري، و(محصل المقاصد) لابن زكري، و(تفسير) النقاش، و(تفسير) المهدوي، و(تفسير) برهان الدين النسفي، و(رسائل) المهائمي. لم يفصح أبو حفص عن المنهج الذي انتهجه والمهيع الذي سلكه في هذه الحاشية كعادة غالب المصنفين يُذكرون بمنهجهم في مقدمة مؤلفاتهم لكن من خلال دراسة هذه الحاشية لاح لي منهجه فيها واستبان لي مسلكه وذلك على النحو الآتي:

ـ أنه يُورِد نَص عبارة الشارح (السنوسي) بقوله قوله (كذا...) ثم يُعلق على ذلك ويُحشي

وهذا التعليق يتخذ ألواناً من التعقيب فتارة يذكر عبارة الشارح ويقارنها بعبارة غيره فيقول مثلا (قوله...) عبارة المواقف وغيرها... وتارة يُقوي ماذهب إليه الشارح (السنوسي) ويؤكده بكلام الأئمة المعتمدين من علماء العقائد والكلام، وتارة ينهج مهيع السؤال والجواب في إبداء الإشكال حيث يقول: فإن قيل: قلنا، لا يقال، لأنا نقول. - وتارة ينهج مسلك النقد والتحليل والمناقشة. - وتارة يعرِّج على التعريف ببعض المِلل و النِّحل الذي فات الشارح أن يعرف بهم. - وتارة يشرح بعض المصطلحات تتميماً للفائدة.

وهذه نماذج من تعليقاته وتحشيته:

ـ يقول: قوله: (..وبيان الملازمة أن المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه، ولا يعلم وجوبه ما لم ينظر). عبارة المواقف وغيرها: (لا أنظر حتى يجب عليّ أي لأن ترك غير الواجب جائز وأما ما في الشرح فظاهر عدم صحته إذ لا يصح إيقاف النظر على العلم بالوجوب كما سنذكر...).

مِن خلال هذا التعليق يتبين أن أبا حفص رحمه الله يقارن بين كلام الشارح وبين كلام غيره فرجّح عبارة المواقف. وسلّم بصحتها وضعف عبارة الشارح.

ومِثل هذا التعليق يُفيد طالب العلم والباحث فيشحذ ذهنه ويمرنه على النقد المنهاجي ...

ـ يقول: (قوله: هذا لإمام الحرمين) فيعلق أبو حفص بقوله:(وكذا لغيره) فيلاحظ أنه يكمل ما وقع من نقص أو قصور. ومثله قوله: (قوله: والأول رأي الإمامين لخ).جرَى على هذا الرأي صاحب المواقف كما تقدم عنه وكذا المولى سعد الدين في شرح المقاصد وغيرهما من المحققين.

ـ ويقول (بعدَ إيراد كلام إمام الحرمين في الإيمان) وهذا القول الأخير هو المعتمد الموافق لِما مَرّ مِن أن الإيمان كلام النفس... ويقول: (...والتحقيق أنه ليس المنفي...). ويقول: (...واضطراب كلام ابن سينا...) ويقول: (...وكان ينبغي للمصنف أن يذكر بقية المبادئ فيذكر الفائدة والمرتبة والمسائل فأما...)

ويقول: قوله (والصحيح لخ). تبع ـ أي السنوسي ـ في تصحيحه الفهري في المعالم،وهو خِلاف ما جزم به المحققون...). ويقول: (...واقتصر في الجواب على دفع ...وفيه نظر...). ويقول:(واعلم بعدَ ذلك أن دليله غير منتج لما ادعاه...).

ويقول: قوله : (الأزل لخ). الأزَل عبارة عن الأولية وعن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي.

ويقول: (قوله فمِنهم مَن يَدّعي أنها ضرورة لخ) هذا هو الصحيح عند جماعة من مُحققي الحكماء...

يلاحظ أن أبا حفص يُنبه على ما أغفله السنوسي من التصحيح.

ويقول:(قوله و الذي اختاره بعض مُحققي المتأخرين لخ) هذا البعض هو عز الدين المقترح في شرح الإرشاد فإنه قال...

ب- رموزه ومصطلحاته في (طلائع البشرى)

لأبي حفص في حاشيته (طلائع البشرى..) رموز، و مصطلحات؛ يستعملها اختصاراً واقتصاراً وهي على النحو الآتي:

أ-الرموز:

- (حاء) عليها عارضة هكذا {ح} يرمز بها إلى {حينئذ}

- (المص)، يرمز به إلى{المصنف} وهو السنوسي.

- (لخ)، يرمز به إلى {آخره} أي آخر الكلام

- (هـ)، يرمز به إلى {انتهى} أي انتهاء الكلام الذي نقله

- (ص)، يرمز به إلى {صح الكلام}

- (مح)، يرمز به إلى{محال}

ب-المصطلحات:

- يقصد ب «الإمام « الرازي رحمه الله.

- يقصد ب «القطب» الرازي أيضاً

- يقصد ب «الشريف» الجرجاني وكذالك ب «السيد»

- يقصد ب «العَضُد» عضد الدين الإيجي.

- يقصد ب «السّعد» سعد الدين التفتا زاني

- يقصد ب «القاضي» أبا بكر القاضي الباقلاني

- يقصد ب «الشيخ» أبا الحسن الأشعري

- يقصد ب «صاحب الكتاب» إمام الحرمين، تبعاً للمقترح.

-يقصد ب « المصنف» السنوسي؛ صاحب العقيدة الكبرى

- المبحث الرابع:مصادره في (طلائع البشرى)

لقد اعتمد أبو حفص في كتابه (الطلائع..) على مصادر متنوعة لها أهمية بالغة وقيمة علمية وتاريخية فائقة بعضها أخذ منها مباشرة وبعضها أحال عليها بالواسطة وهي كالآتي:

- تفسير النقاش: واسمه الكامل:كتاب شفاء الصدور: «المهذب من تفسير القرآن» لأبي بكر محمد بن الحسن المعروف بالنقاش (ت351هـ). (حققت بعض أجزاء منه).

– تفسير ابن عطية واسمه الكامل: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت542هـ) (مطبوع)

– تفسير النفسي، وعنوانه الكامل: (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) لأبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (ت710هـ). (مطبوع).

– تفسير الفخر الرازي، وعنوانه الكامل: (مفاتيح الغيب ـ أو التفسير الكبير) لأبي عبد الله محمد بن عمر..الملقب بفخر الدين الرازي (ت606هـ). (مطبوع).

–تفسير برهان الدين محمد بن محمد النسفي (ت 687هـ). سماه: (الواضح). اختصر فيه تفسير الرازي. (لم أعثر عليه).

– العجائب والغرائب وعنوانه: غرائب التفسير وعجائب التأويل لمحمود بن حمزة بن نصر، أبي القاسم برهان الدين الكرماني، ويُعرف بتاج القراء (ت نحو 505هـ) (مطبوع).

– الدُّر المنثور في التفسير بالمأثور، لأبي عبد الرحمن جلال الدين السيوطي (ت911هـ). (مطبوع).

– الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، لأبي القاسم محمود بن عمر بن أبي أحمد الزمخشري جار الله. (ت538هـ). (مطبوع).

– حواشي مسعود بن عمر بن عبد الله سعد الدين التفتازاني (ت 793هـ) على الكشاف للزمخشري. (مخطوطة).

– دلائل الإعجاز في علوم المعاني، لأبي بكر عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ). (مطبوع).

– إعجاز القرآن، لأبي بكر الباقلاني محمد بن الطيب (ت403هـ). (مطبوع).

– الإنتصار للقرآن، للباقلاني أيضاً. (مطبوع).

- بين القراءة والمقروء، لأبي عبد الله الكناني. (لم أعثر عليه).

- إعجاز البيان في كشف بعض أسرار أم القرآن، لصدر الدين محمد بن إسحاق القُونَوي (ت 672هـ) (مطبوع).

- التعظيم والمِنة في تحقيق «لتؤمنن به ولتنصرنه»، لتقي الدين، علي بن عبدالكافي، السبكي، الشافعي (ت 756هـ). (مطبوع).

- حاشية على كشاف الزمخشري، للسيد علي بن محمد الجرجاني (ت 816هـ)، (مخطوطة)

- صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (ت 256هـ). (مطبوع).

- صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت 261هـ). (مطبوع).

- سنن أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت279هـ). (مطبوع).

- سنن أبي داود السِّجِسْتاني (ت 275هـ).(مطبوع).

- السنن الكبرى لأبي عبد الرحمن النسائـــي (ت 303هـ).(مطبوع).

- سنن ابن ماجه أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت: 273هـ). (مطبوع).

- سنن الدارمي، أبي محمد عبد الله الدارمي (ت: 255هـ). (مطبوع).

- نوادر الأصول في أحاديث الرسول: لأبي عبد الله، الحكيم الترمذي (ت: نحو 320هـ). (مطبوع).

- السنن الكبرى والصغرى، لأبي الحسن الدارقطني (ت: 385هـ) (مطبوع).

- المسند لأبي عبد الله أحمد بن حنبل (ت: 241هـ).(مطبوع).

- مسند الفردوس، لأبي شجاع الديلميّ الهمذاني (ت: 509هـ). (مطبوع).

- المستدرك على الصحيحين: لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري (ت: 405هـ) (مطبوع).

- المعجم الكبير : لسليمان أبي القاسم الطبراني (ت: 360هـ). (مطبوع).

- المعجم الصغير :لسليمان أبي القاسم الطبراني (ت: 360هـ). (مطبوع).

- رؤية الله : لأبي الحسن الدارقطني (ت: 385هـ). (مطبوع).

- مسند: أبي يعقوب إسحاق ابن راهويه (ت: 238هـ). (مطبوع).

- البعث والنشور، للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت458 هـ) (مطبوع).

ـ صفة الجنة وما أعد الله لأهلها من النعيم، لأبي بكر عبد الله المعروف بابن أبي الدنيا (ت: 281هـ). (مطبوع).

ـ معالم السنن، شرح سنن أبي داود، لأبي سليمان الخطابي (ت: 388هـ). (مطبوع).

ـ الجامع الكبير: لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ). (مطبوع).

ـ موطأ: مالك بن أنس الأصبحي المدني (ت: 179هـ).(مطبوع).

ـ مختصر الموضوعات، للسيوطي، ولعله هو: (اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة)

الذي اختصر فيه (الموضوعات) لأبي الفرج ابن الجوزي، كما صرح بذلك في مقدمته.(مطبوع).

ـ شرح التقريب، للسيوطي، وهو (تدريب الراوي على تقريب النواوي في مصطلح الحديث). (مطبوع).

- المستظهر، وعنوانه (فضائح الباطنية) لأبي حامد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ). (مطبوع).

- معالم السنن، شرح سنن أبي داود، للإمام حمد بن محمد بن إبراهيم ابن الخطاب البستيّ، أبي سليمان الخطابي (ت:388هـ). (مطبوع).

- المنتقى شرح الموطأ، لأبي الوليد سليمان الباجي الأندلسي (ت: 474هـ) (مطبوع).

- فتح الباري على صحيح البخاري، لأحمد بن علي ابن حَجَر العسقلاني (ت 852 هـ) (مطبوع).

- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: 676هـ) (مطبوع).

- الفتح المبين بشرح الأربعين، لأحمد بن حجر الهيتمي، أبي العباس (ت: 974 هـ) (مطبوع).

- شرح المصابيح، وعنوانه الكامل: (تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة للبغوي) للقاضي نصر الدين البيضاوي (ت685هـ).

- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لأبي عمر ابن عبد البر النمري القرطبي (ت: 463هـ) (مطبوع).

- النكت على ابن الصلاح، وهي (التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح) لأبي الفضل زين الدين العراقي (ت : 806هـ) (مطبوع).

- عارضة الأحوذي، شرح سنن الترمذي، لأبي بكر بن العربي المعافري الاشبيلي (ت 543هـ) (مطبوع).

- الشفا بتعريف حقوق المصطفى،لأبي الفضل القاضي عياض اليحصبي السبتي، (ت: 544هـ) (مطبوع).

- (الخصائص الكبرى)، في السيرة والشمائل، للسيوطي. (مطبوعة)

- الطبقات الكبرى، وهي (طبقات الشافعية الكبرى) للشيخ تاج الدين السبكي (ت771هـ) (مطبوع).

- التاريخ لليافعي، وعنوانه الكامل: (مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان): لأبي محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد اليافعي (ت: 768هـ) (مطبوع).

- التاريخ الكبير: لمحمد بن إسماعيل البخاري، أبي عبد الله (المتوفى: 256هـ) (مطبوع).

- توالي التأنيس في معالي ابن إدريس الشافعي، للحافظ ابن حجر العسقلاني (ت852هـ). (مطبوع)

- عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، لمحمد بن محمد اليعمري الربعي أبي الفتح (فتح الدين) (ت: 734هـ) (مطبوع).

- البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني عبد الملك (ت: 478هـ) (مطبوع).

- الكوكب الساطع في الأصول، للسيوطي وهو نظم (جمع الجوامع) لابن السبكي. (مطبوع).

- جمع الجوامع، لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى: 771هـ) (مطبوع).

- الفُروق، أنوار البروق في أنواء الفروق: لأبي العباس شهاب الدين القرافي (ت: 684هـ) (مطبوع).

- شرح جمع الجوامع، لجلال الدين المحَلِّي (ت 864هـ) (مطبوع).

- حاشية الكمال ابن أبي شريف (ت 906هـ) علي شرح المَحَلِّي على جمع الجوامع. (مطبوع على الحجر).

- مختصر ابن الحاجب (ت: 646هـ) وحواشي السعد، والجرجاني عليه. (مطبوع)

- إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ) (مطبوع).

- شرح التلويح على التوضيح (في الفقه الحنفي) لسعد الدين بن مسعود التفتازاني (ت 793هـ) (مطبوع).

- المستصفى، (في أصول الفقه) لأبي حامد الغزالي (مطبوع).

- كتب المنتـقى، هكذا أورده المؤلف ولعله في فقه الحنفية.

- حواشي المطول، للجرجاني، وهي حاشيته على المطول على شرح التلخيص، للتفتازاني. (مطبوعة)

- المغني (مُغني اللبيب عن كتب الأعاريب) لأبي محمد، جمال الدين، ابن هشام (ت: 761هـ)

- الكتاب، لإمام النحاة: سبويه، أبي بشر عمر بن عثمان بن قنبر (ت 180هـ).

- حاشية، شمس الدين بن حمزة الفناري، (ت886 هـ، على شرح المطول)، لسعد الدين التفتازاني.(مرقونة)

- شرح مختصر، السعد التفتازاني على تلخيص المفتاح، للقزويني: لعمر بن علي أبي حفص، سراج الدين (ت: 750هـ). (لم أعثر عليه).

- كتاب أبي حيان، هكذا أطلق أبو حفص و(لعله البحر المحيط في التفسير). لأبي حيان محمد بن يوسف أثير الدين الأندلسي (ت: 745هـ) (مطبوع).

- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، لأبي القاسم هبة الله بن الحسن اللالكائي (ت 418هـ) (مطبوع)

- الأسماء والصفات، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت: 458هـ) (مطبوع)

- المنهاج في شعب الإيمان ، لأبي عبد الله الحسين بن الحسن الحَلِيمي (ت: 403 هـ) (مطبوع)

- الأمد الأقصى شرح أسماء الله الحسنى، للقاضي محمد بن عبد الله أبي بكر ابن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (ت: 543هـ) (مطبوع).

- كتاب المسامرة للكمال بن أبي شريف بشرح المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة)، لمحمد بن عبد الواحد كمال الدين بن الهمام (ت 861 هـ) (مطبوع)

- بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب، للشيخ أحمد بن محمد بن زكري التلمساني (ت 899هـ).(مطبوع)

- تبصرة الأدلة، لميمون بن محمد ، أبي المعين النسفي الحنفي، (ت 508 هـ). (مطبوع).

- الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي.(مطبوع)

- الغُنية. هكذا أطلق أبو حفص، ولعلها (الغنية في علم الكلام) لأبي القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري النيسابوري (ت 512هـ).(مطبوع)

- المنقذ من الضلال، للإمام أبي حامد الغزالي.(مطبوع)

- مشكاة الأنوار، للإمام أبي حامد الغزالي. (مطبوع)

- الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري (ت 324هـ).(مطبوعة)

- الإبانة الكبرى، للآجُرّي، وهي كتاب (الشريعة) لأبي بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجُرِّيّ البغدادي (ت 360هـ).(مطبوعة)

- رسالة التوحيد، للمقديسي (مطبوعة).

- المقصد الأسني في شرح أسماء االله الحسنى، للغزالي. (مطبوع)

- الصحائف الإلهية، في الإلهيات، والرَّدِّ على المبتدعة. لشمس الدين محمد بن أشرف السمرقندي (ت 690هـ).(مطبوعة).

- الرسائل الكبرى، المسماة نزهة الناظر المُتأمِّل وقَيْد السَّائِر المُسْتعجِل)، لأبي عبد الله محمد بن عباد النَّفزي الفاسي(ت 792هـ). (مطبوعة).

- حاشية السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت 816هـ) على تحرير القواعد المنطقية، لقطب الدين محمود بن محمد الرازي (ت 766هـ): شرح الرسالة الشمسية، لنجم الدين عمر بن علي القزويني الكاتبي (ت 494هـ). (مطبوعة).

- الأربعين في أصول الدين، للرازي (مطبوعة).

- شرح المطالع، وهو مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار، لأبي الثناء شمس الدين الأصفهاني (ت 749هـ)، ومعه حاشية الشريف الجرجاني.(مطبوع).

- الغنية في علم الكلام، لأبي القاسم بن سليمان بن ناصر الأنصاري النيسابوري (ت: 512هـ). (مطبوعة)

- الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل، لأبي محمد محيي الدين عبد القادر الجيلاني أو الكيلاني، أو الجيلي (ت561 هـ) (مطبوعة).

- معالم أصول الدين، للفخر الرازي، بشرح أبي محمد، شرف الدين الفهري ابن التلمساني (ت 644هـ).(مطبوع)

- أبكار الأفكار، لعلي بن محمد،أبي الحسن، سيف الدين الآمدي (ت 631هـ). (مطبوع)

- المواقف، في علم الكلام، لعبد الرحمن أبي الفضل، عضد الدين الإيجي، (ت 756هـ)، بشرح السيد الشريف الجرجاني. (مطبوعة)

- المقاصد وشرحها، في علم الكلام، لسعد الدين التفتازاني. (مطبوعة)

- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين، بشرح المظفر بن عبد الله، أبي الفتح، تقيّ الدين المقتَرَح (ت 612هـ). (مطبوع)

- نهاية العقول في الكلام في دراية الأصول، والمطالب العالية من العلم الإلهي، في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، كلاهما للرّازي (مطبوعان)

- مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، لشمس الدين بن حمزة الفناري (ت 886 هـ). وهو شرح على (مفتاح غيب الجمع والوجود)، لمحمد بن إسحاق القُونَوي الرومي صدر الدين (ت 673هـ).(مطبوع)

- شرح العقائد العضدية، لمحمد بن أسعد الصديقي جلال الدين الدواني (ت 918 هـ). (مطبوع)

- إلجام العوام عن الخوض في مسائل الكلام، والمستظهر في الرد على الباطنية أو (فضائح الباطنية) كلاهما لأبي حامد الغزالي (مطبوعان)

- الدرة الفاخرة، في الحكمة والتصوف، لعبد الرحمن بن أحمد نور الدين الجامي (ت 898 هـ) .(مطبوع)

- شرح العقائد النسفية، لسعد الدين التفتازاني. (مطبوعة).

- العقيدة النِّظاميَّة في الأركان الإسلامية، لأبي المعالي الجويني إمام الحرمين. (مطبوعة)

- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، لأبي الحسن الأشعري.(مطبوع).

- تزيين الأرائك في إرسال النبي إلى الملائك، للسيوطي (مطبوع)

- محصل المقاصد مما به تعتبر العقائد، لابن زكري (محقق)

- إتحاف الذكي، لأبي سالم إبراهيم بن حسن الكوراني الشهرزوري (ت 1101هـ)، بشرح التحفة المرسلة إلى النبي ﷺ في وحدة الوجود، لمحمد بن فضل الله البرهانبوري (ت 1029هـ).(لم أعثر عليه إلا مخطوطاً).

- نهاية الإقدام في علم الكلام، لمحمد بن عبد الكريم، أبي الفتح، الشهرستاني (ت 548هـ). (مطبوع)

- الرسائل، لأبي عبد الله محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني (ت 909هـ).(مطبوعة)

- حواشي الكمال بن أبي شريف على شرح العقائد النسفية. (لم أعثر عليها)

- التمييز لما أودعه الزمخشري في كتابه من الاعتزال في الكتاب العزيز. لعمر بن محمد بن خليل، أبي علي السكوني، (ت 717هـ). (مطبوع).

- الإلهيات من كتاب الشفا، وبرهان الشفا، والنجاة، والإشارات، والتنبيهات لأبي علي، بن سينا، الفيلسوف الرئيس (ت: 428هـ).

- رسالة في الحدود، وبدانشر، كلاهما لابن سينا.

- شرح الإشارات، لأبي جعفر، نصير الدين الطوسي (ت 672هـ)، والرازي (مطبوع)

- الفتوحات المكية، لأبي بكر محيي الدين بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي، (ت 638هـ). (مطبوعة)

- الرسالة القشيرية، لعبد الكريم بن هوازن، القشيري (ت:465هـ). (مطبوعة)

- قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، لمحمد بن علي، أبي طالب المكي (ت: 386هـ) (مطبوع)

- تبيين كذب الفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري)، لأبي القاسم علي بن الحسن هبة الله بن عساكر (571هـ).(مطبوع)

- تائيـة ابن الفارض، عمر بن علي، شرف الدين، (ت 632هـ). (مطبوعة)

- البرهان، لابن الشيخ؟ (لم أعثر عليه).

- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري.(مطبوع)

- مقالات أبي الحسن الأشعري، لأبي بكر محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، (ت406هـ). (مطبوع)

- كشف الأسرار وهتك الأستار، لأبي الحسن الأشعري. (لم أعثر عليه)

- فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، وتهافت الفلاسفة. كلاهما لأبي حامد الغزالي. (مطبوعان)

- المباحثات المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، للرازي (مطبوع)

- السنة، لسليمان بن أحمد أبي القاسم الطبراني(ت 360هـ).(لم أعثر عليه)

- تجريد العقائد، لنُصَير الدين الطوسي. (مخطوط)-حواشي شرح التجريد، للشريف الجرجاني (مخطوطة)

- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحِكمة والتعليل، لابن قيم الجوزية (ت 751هـ) (مطبوع).

- رسائل المهائمي:علي بن أحمد الهندي، علاء الدين، المخدوم (ت 835هـ). (مطبوعة)

- قصد السبيل إلى توحيد الحق الوكيل،لبرهان الدين إبراهيم بن حسن الشهرزوري(ت 1101هـ).(لم أعثر عليه).

الفصل الرابع: النسخ المعتمدة في تحقيق هذه الحاشية (طلائع البشرى) ومنهجي في ذلك

وفيه مباحث ثلاثة:

- المبحث الأول: وصف النسخ المعتمدة في التحقيق:

بعد البحث الشديد المتواصل عن نسخ مخطوط (طلائع البشرى) عثرت على خمس نسخ - والحمد لله - نسختان منها بالخزانة الوطنية، ونسختان أخريان بالخزانة الحسنية، ونسخة بمؤسسة علال الفاسي.

- أما النسخة الأولى من نسختي الخزانة الوطنية بالرباط فهي توجد ضمن مجموع برقم 134/ 2.ك، من الورقة 69 إلى الورقة 180، عدد لوحاتها: 111، وعدد صفحاتها: 222، مسطرتها: 31، ومقياسها: 21× 5، 29. وهي تامة كاملة، تبتدئ بقوله: (الحمد لله الذي أبدع الأكوان بقدرته، وأودع فيها بدائع حكمته، فنطق الكل بوجوب وجوده ووحدته... أما بعد: فهذه ... طلائع البشرى فيما يتعلق بشرح العقيدة الكبرى...)، وتنتهي بقوله: (فلا دخل للإمكان في صحة الاستعمال...). ورمزت إليها ب (م - أ) وخطها مغربي حسن ملوّن مجدول، واضح يقرأ، رائع متقن يدل على أن الناسخ من أهل العلم والتيقظ، ويدل أيضاً على براعة التفنن في الخطوط عند المغاربة قديماً وجودة القريحة ونشاط الفكر، وسحر القلم، وهي تسير بنظام التعقيبة المائلة، وبهامش - حاشيتيْها اليمنى واليسرى - طرر وتعليقات وتخريجات - واضحة في غالب الأحيان ممحوة في بعضها - أغلبها عناوين لمواضيع الكتاب، تيسيراً وتسهيلاً على القارئ ولعل ذلك من الناسخ الذي نسخ المخطوط، وبعضها تصحيح لما وقع في الصلب من أخطاء في بعض الألفاظ، أو تصحيف، أو زيادة ، أو نقصان خالية من الأخطاء، والمحو، والتشطيب، والطمس، والتصحيف غالباً، وخالية أيضاً من تاريخ النسخ، واسم الناسخ، مختومة ومذيلة بذكر تاريخ الفراغ من تأليفها حيث قال: وكان الفراغ منه ليلة المولد الشريف عام 1179.

أما النسخة الثانية من نسختي المكتبة الوطنية فهي توجد تحت رقم: 421 د. عدد لوحاتها: 146، وعدد صفحاتها: 292، مقياسها: 21× 5 ، 29، مسطرتها:25، وهي تامة كاملة أيضاً

أولها: الحمد لله الذي أبدع الأكوان بقدرته... أما بعد: فهذه... طلائع البشرى فيما يتعلق بشرح العقيدة الكبرى...

آخرها: فلا دخل للإمكان في صحة الاستعمال...

ورمزت إليها ب(م – ب). وخطها مغربي أصيل مدموج، يقرأ غالباً، خالية كذلك من الأخطاء، والمحو، والتشطيب، والطمس، غالباً، وخالية كذلك من تاريخ النسخ واسم الناسخ، ولم تختم كسابقتها بذكر تاريخ الفراغ من تأليفها، وهي كذلك تسير بنظام التعقيبة المائلة، وبهامشها: طرر تقرأ غالباً أغلبها عناوين لمواضيع المخطوط ، وبعضها تصحيح لما وقع في الصلب – نص المخطوط - من الأخطاء، أو النقص أو التقديم أو التأخير

أما نسختا الخزانة الحسنية، وهما الثالثة والرابعة،

فأولهما: تقع ضمن مجموع، برقم 3509، من الورقة 1 أ إلى الورقة 131 ب، مقياسها:29،5× 29،5 سم، مسطرتها: 29 س، التعقيبة مائلة.

أولها: قال ... أبو حفص عمر بن عبد الله الفاسي ... الحمد لله الذي أبدع الأكوان بقدرته... وبعد، فهذه... طلائع البشرى فيما يتعلق بشرح العقيدة الكبرى ...

آخرها: فلا دخل للإمكان في صحة الاستعمال...

ورمزت لها ب(ح – أ) وهي نسخة تامة كاملة، مصححة، وعليها طرر، غالبها عناوين لما جاء في النص المخطوط ، وقد بدأت تنال منها الخروم والرطوبة. مكتوبة بخط مغربي، مليح، ملوّن، واضح يقرأ، دون ذكر اسم الناسخ وتاريخ النسخ، يوجد تملك في ظهر الورقة الأولى باسم العربي بن محمد الدمناتي.

النسخة الأخرى من الحسنية تقع تحت رقم 4673، وهي نسخة مصححة، وعليها طرر.

– أغلبها أيضاً عناوين لمواضيع المخطوط – وقد بدأت تتلاشى، حيث نالت منها الخروم، ومن غلافها الجميل، نيلاً عظيماً، وهي مبتورة الأخيرة، بنحو ورقة، وتنتهي هكذا: (أنه سئل عن قوله تعالى ثم استوى على العرش فقال...) ورمزت لها ب (ح – ب). مكتوبة بخط مغربي، مجوهر، جميل، مع استعمال الحمرة لرؤوس الفِقَر، دون ذكر اسم الناسخ وتاريخ النسخ. عدد الأوراق: 101 ق، المقياس: 29× 21 سم، المسطرة: 35 س، التعقيبة مائلة.

أما نسخة علال الفاسي فهي توجد تحت رقم ع 720.

عدد صفحاتها: 560، وعدد لوحاتها: 280، مقياسها: 22/ 18، ومسطرتها: 20، أوله: الحمد لله الذي أبدع الأكوان بقدرته، وأودع فيها بدائع حكمته... آخره: فلا دخل للإمكان في صحة الاستعمال...تاريخ التأليف: عام 1179هـ، تاريخ نسخه: عام 1357هـ. وقد ختمت وذيلت بذكر الفراغ من نسخه حيث قال: ووافق الفراغ من نسخه صبيحة يوم الإثنين عاشر ذي القعدة عام 1357 على يد أفقر العبيد وأحوجهم إلى مولاه الجاني... غفر الله له وأسكنه دار التهاني آمين لمحبه وصديقه الشريف العلامة .... أستودع شهادة أن لاإله إلا الله وأن محمداً رسول الله مكتوبة بخط مغربي دون الوسط، واضح يقرأ، والنسخة تامة كاملة، خالية من الأخطاء، والتشطيب والتصحيف والمحو إلا نادراً جداً، وبهامشها طرر أغلبها عناوين لمواضيع المخطوط ونادراً تكون تصحيحاً أو إلحاقاً أو تعليقاً – استدراكاً – هنا اسم الناسخ مشطب عليه بالأصل. يبدو أنه (عبد السلام بن عبدالله...) هنا اسم المنسوخ له مشطب عليه أيضاً ويبدو أنه (محمد الصقلي).

- المبحث الثاني: المنهج المتبع في تحقيق هذه الحاشية (طلائع البشرى) ورموز التحقيق:

أ- المنهج المتبع في التحقيق:

سلكت في تحقيق هذه الحاشية الخطوات الآتية:

-وضع نص الإمام السنوسي المحشّى عليه من قبل أبي حفص بين قوسين للتمييز والتوضيح

-وضع علامات الترقيم.

-ضبط النص وتصحيحه من خلال مقابلة النسخ المخطوطة

-إثبات فروق النسخ في الهامش.

- إثبات بعض الزيادات من المصادر التي نقل عنها أبو حفص عند الحاجة إليها، مع وضعها بين معكوفتين.

-إضافة بعض العناوين التوضيحية، ووضعها بين معكوفتين.

-توثيق الآيات القرآنية بذكر السورة ورقم الآية، وكتابتها

-تخريج الأحاديث النبوية، والآثار من المصادر المعتمدة والمعتبرة الموثوق بها.

-توثيق النقول والأقوال الواردة في النص المحقق ما استطعت إلى ذلك سبيلاً ولا آلو جهداً ولا أدخر وسعاً، وما لم أقف على مصدره الأصلي وثقته من مصادر أخرى إذا وجدته.

- شرح بعض المصطلحات الكلامية والفلسفية والعقدية والأصولية... الواردة في النص.

-التعريف بالأعلام الوارد ذكرهم في النص، قدر المستطاع ولا آلو جهداً في البحث عن تراجمهم من المصادر المعتمدة، باستثناء مشاهير الصحابة والخلفاء،

والأئمة الأربعة، وأصحاب المصنفات الحديثية، ونحوهم، وربما اقتصرت في بعض الأحيان على اسم العلَم وتاريخ وفاته، وبعض مصادر ترجمته.

- التعليق على بعض المسائل التي تحتاج إلى ذلك.

- وضع الفهارس العلمية لتيسير الاستفادة من هذه الحاشية المباركة.

ب - رموز التحقيق:

قد وضعت لتحقيق هذا المخطوط رموزاً تعين على فهم المقصود وهي على النحو الآتي:

-لقد رمزت إلى النسخة الحسنية رقم (أ) بِ خ ح (الأصل)، أو (الأصل) فقط.

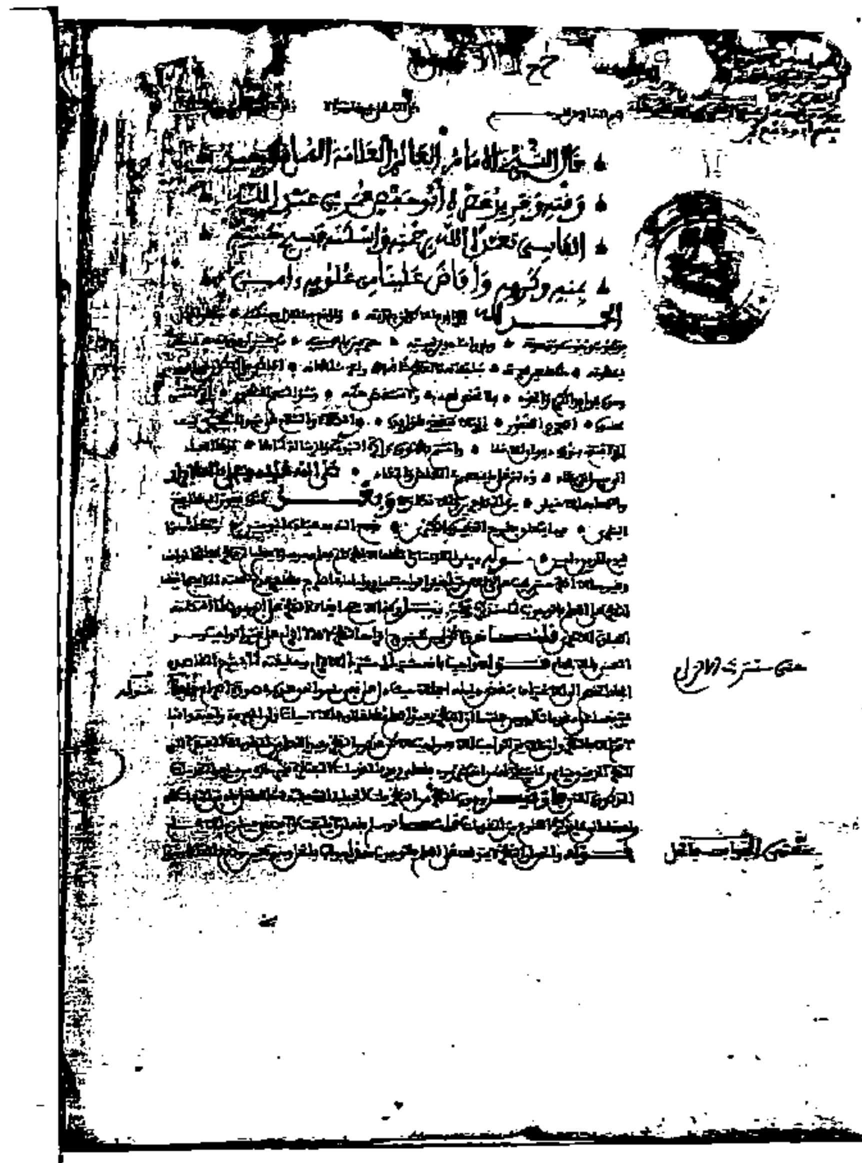
-ورمزت إلى النسخة الأخرى من الحسنية رقم (ب) بِ (خ ح (ب)

-ورمزت لنسخة المكتبة الوطنية: بِ (خ م ك)

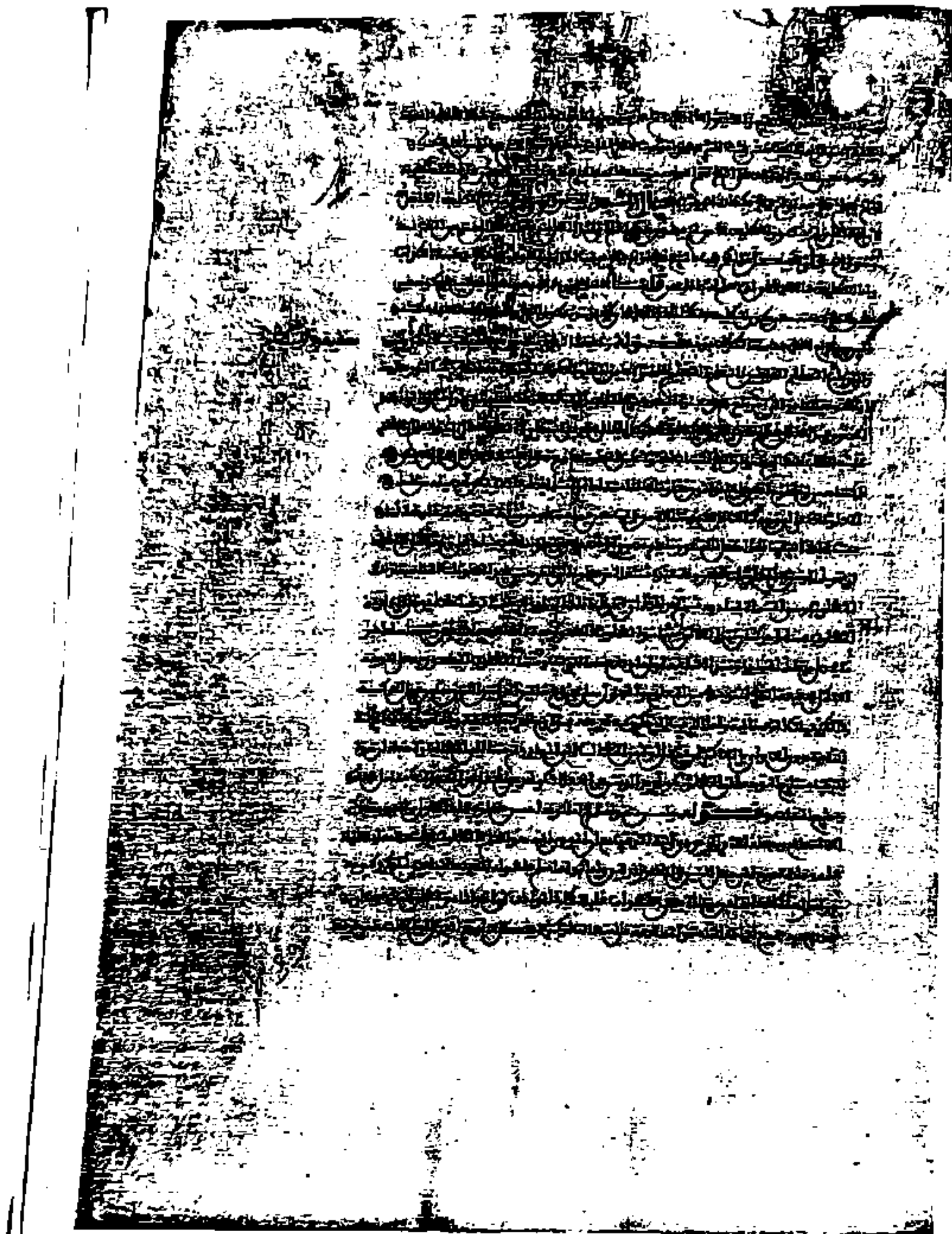
-ورمزت للنسخة الثانية من المكتبة الوطنية : ب (خ م د)

-ورمزت لنسخة مؤسسة علال الفاسي: ب (خ ع).

- المبحث الثالث: صور من نسخ مخطوط كتاب (طلائع البشرى):

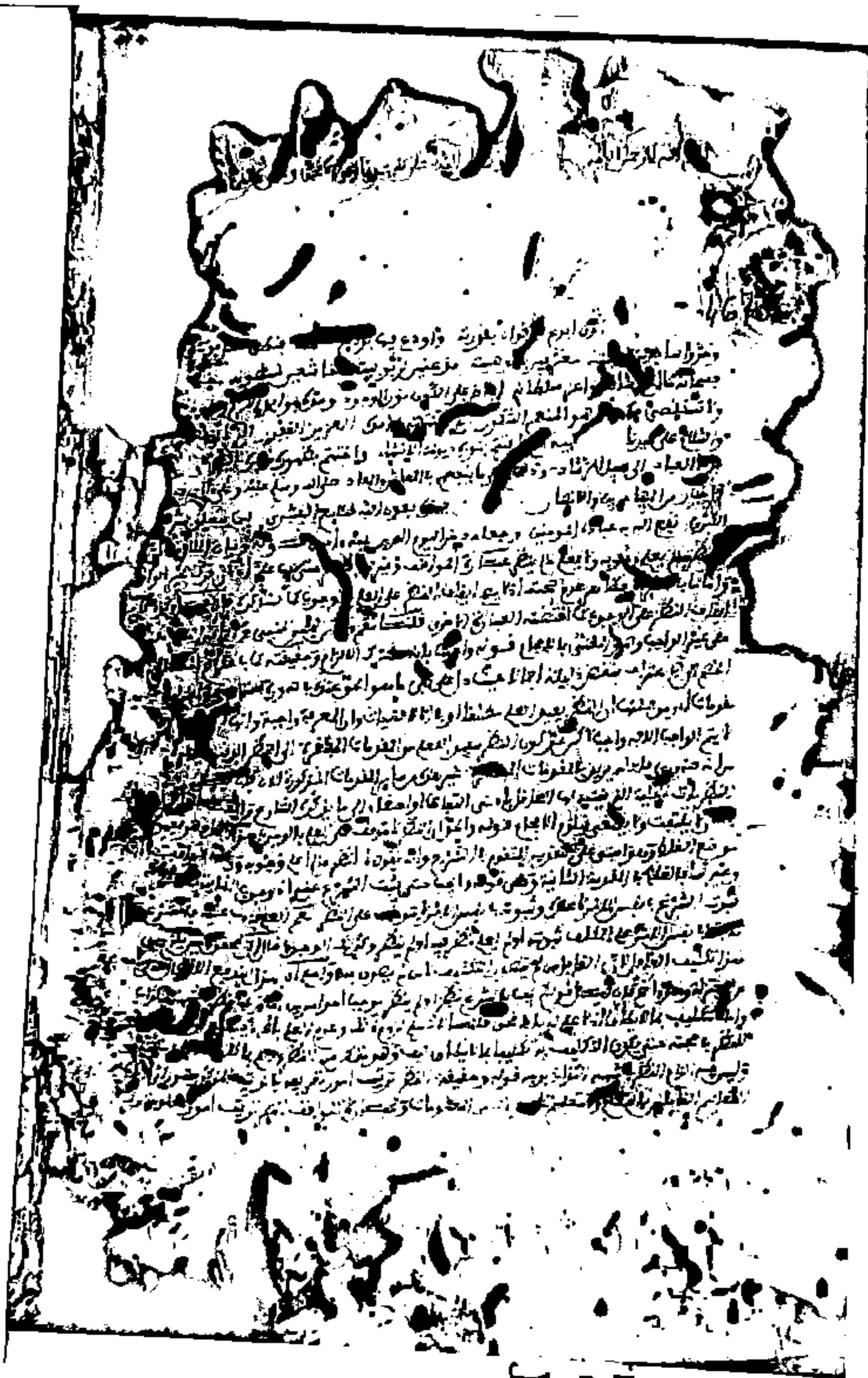


(1) الورقة الأولى من النسخة الأولى من النسخة الحسنية بالرباط رقم 3509 أ

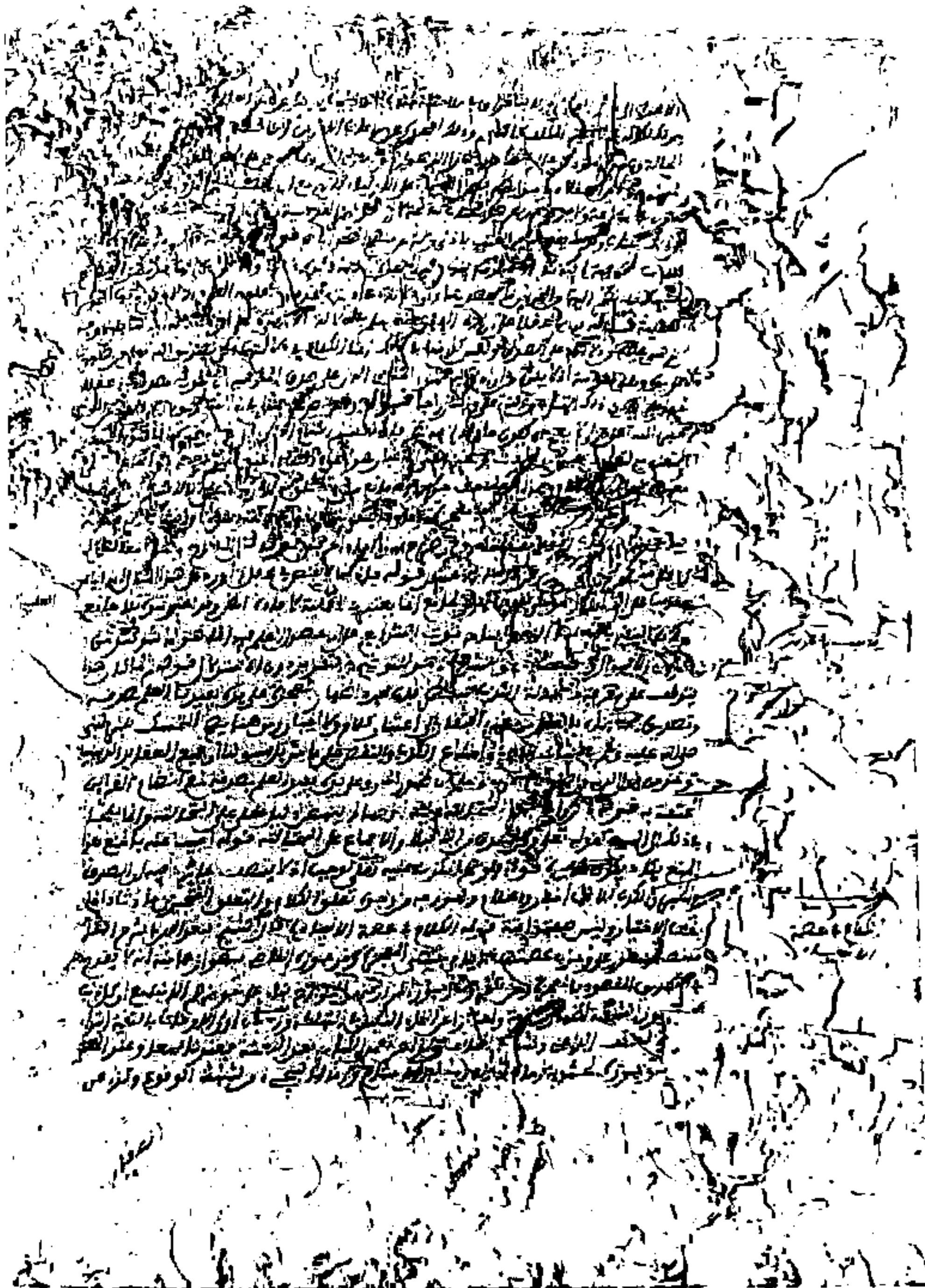


(2) الورقة الثانية من نسخة الخزانة الحسنية بالرباط أ

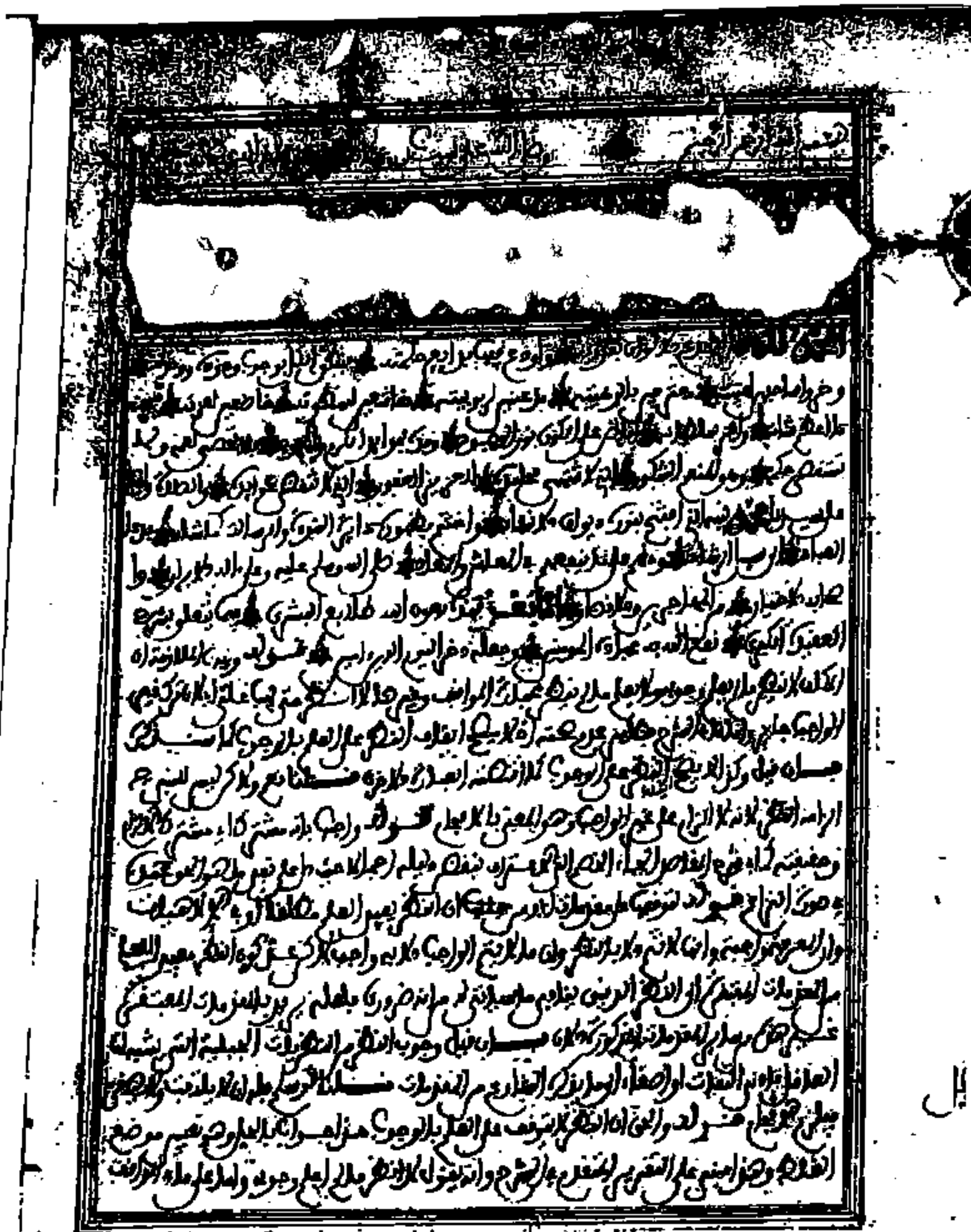
(3) الورقة الأخيرة من نسخة الخزانة الحسنية بالرباط أ



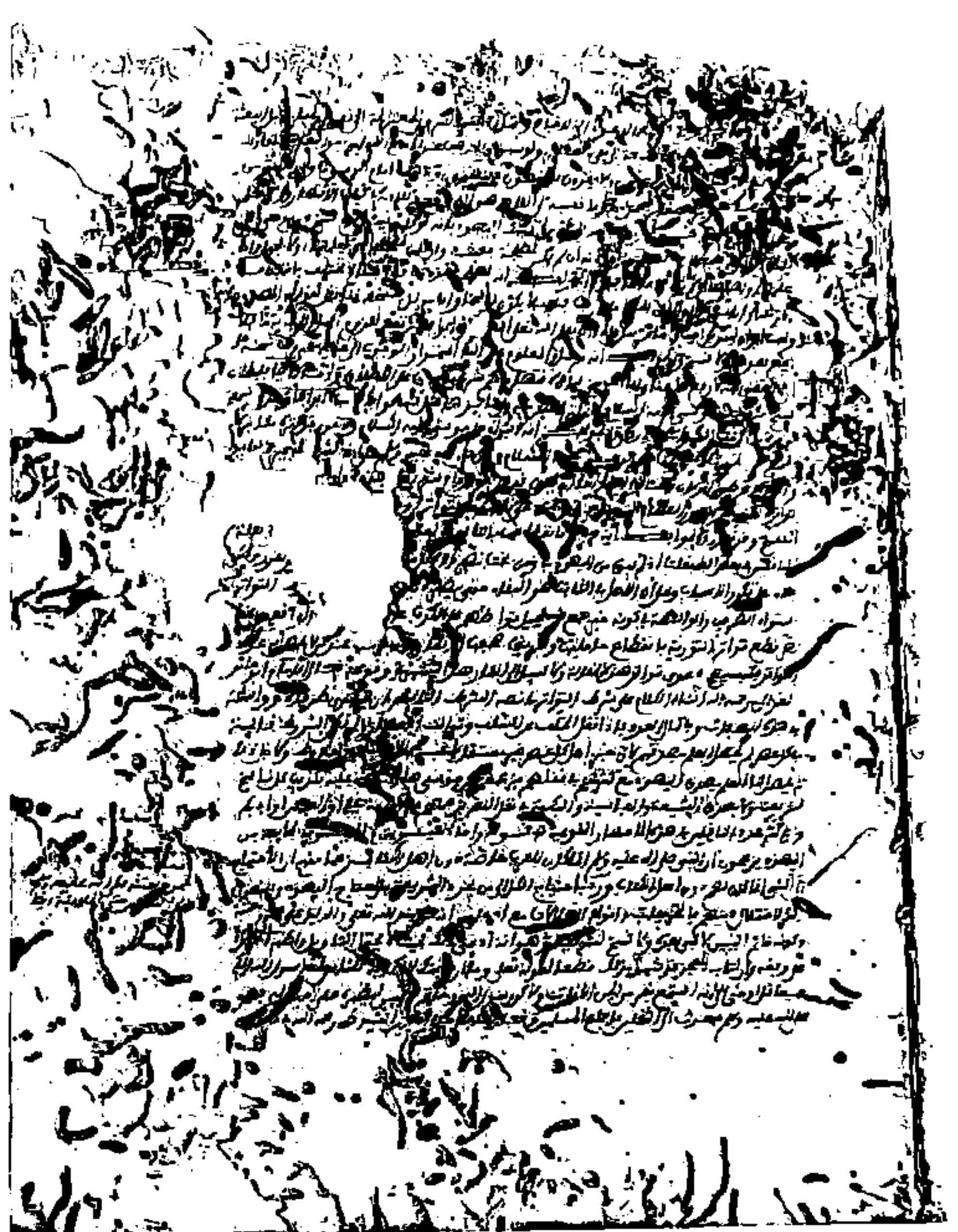
(4) الورقة الأولى من الخزانة الحسنية رقم ب



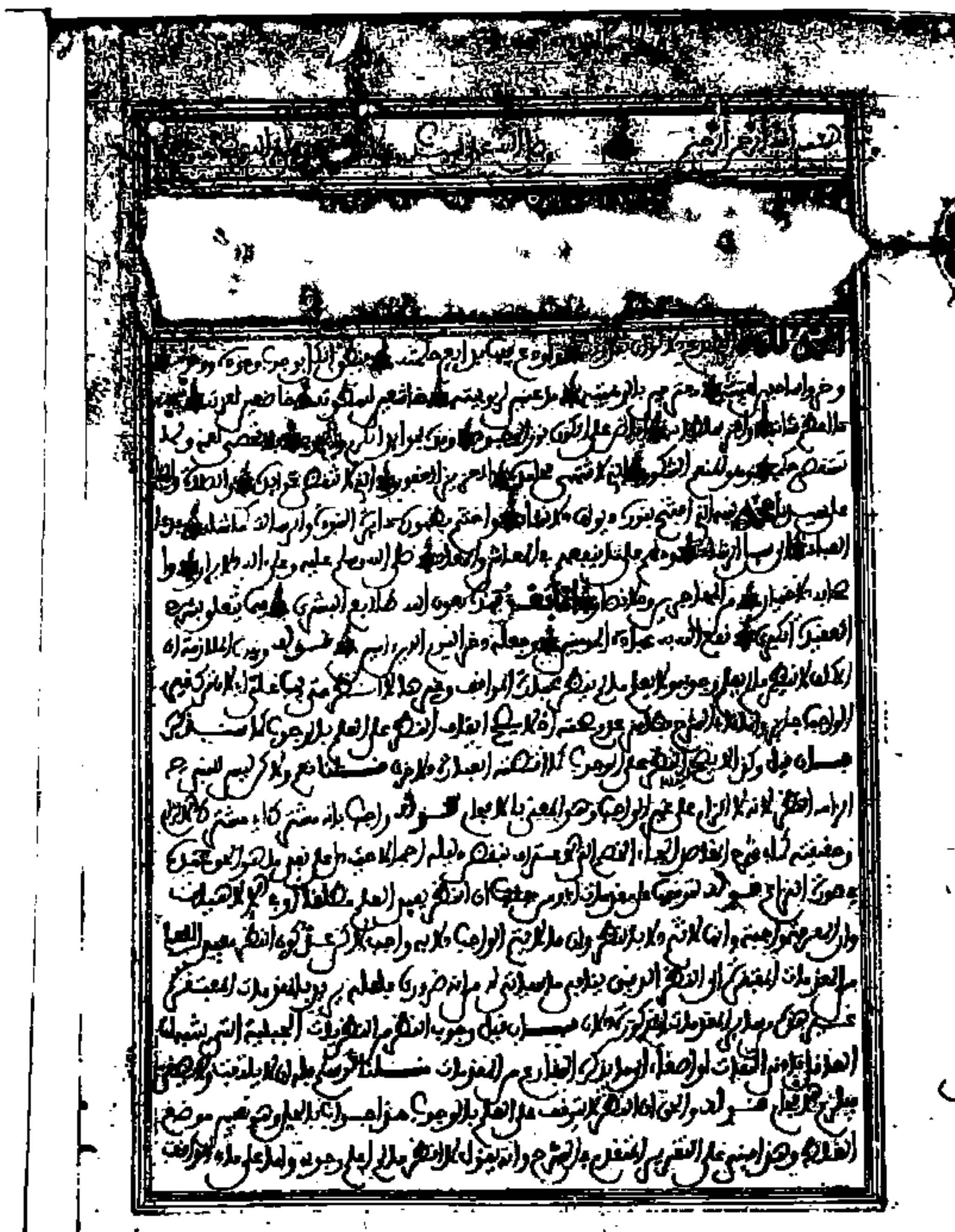
(5) الورقة الثانية من النسخة الحسنية بالرباط رقم ب.



(6) الورقة قبل الأخيرة من نسخة الخزانة الحسنية بالرباط رقم ب.



(7) الورقة الأخيرة من نسخة الخزانة الحسنية بالرباط رقم ب.

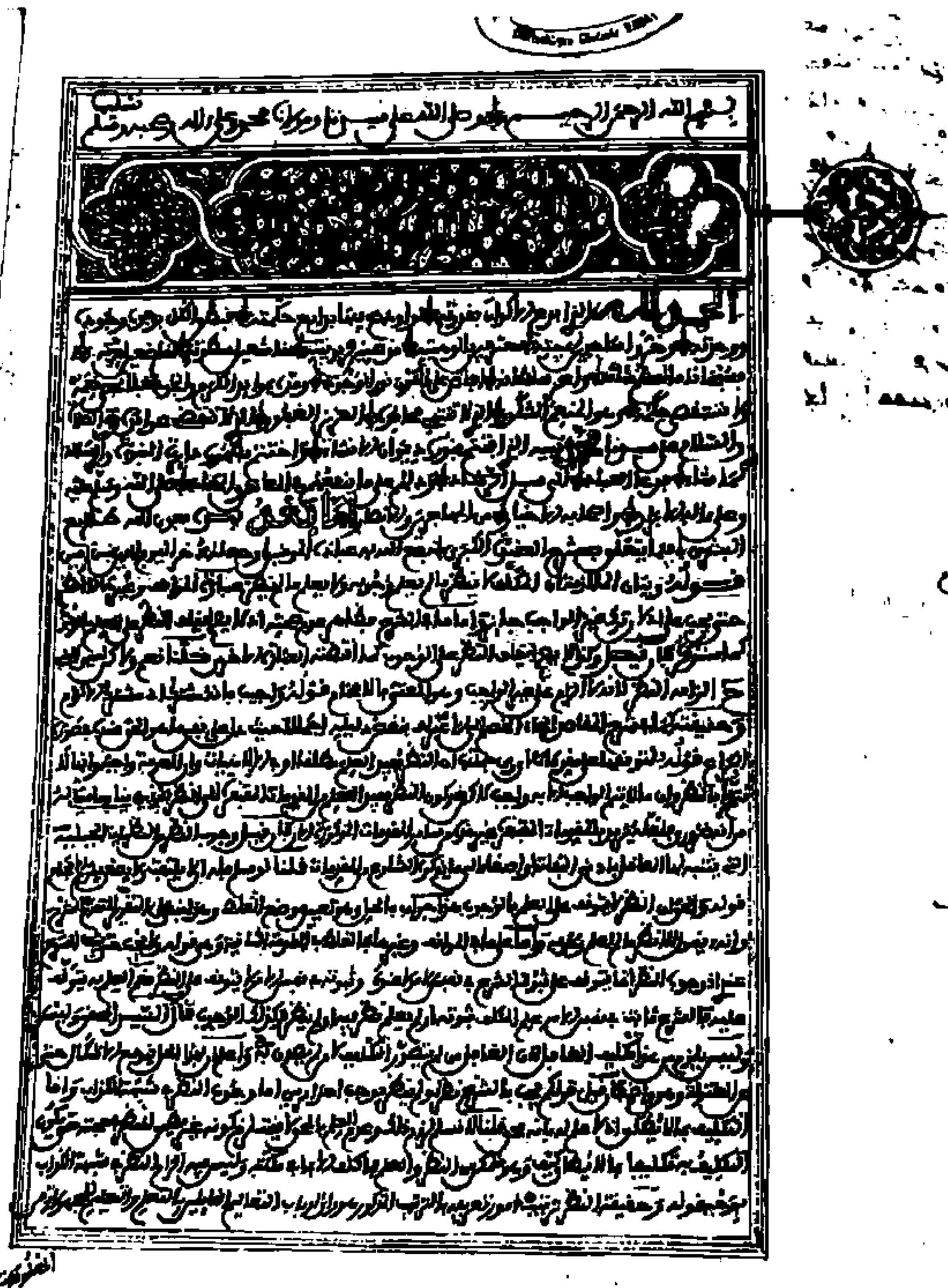


(8) الورقة الأولى من نسخة الخزانة العامة بالرباط رقم 421 د.

(9) الورقة الثانية من نسخة الخزانة العامة بالرباط رقم 421 د

(10) الورقة قبل الأخيرة من نسخة الخزانة العامة بالرباط رقم 421 د.

(11) الورقة الأخيرة من نسخة الخزانة العامة بالرباط رقم 421 د



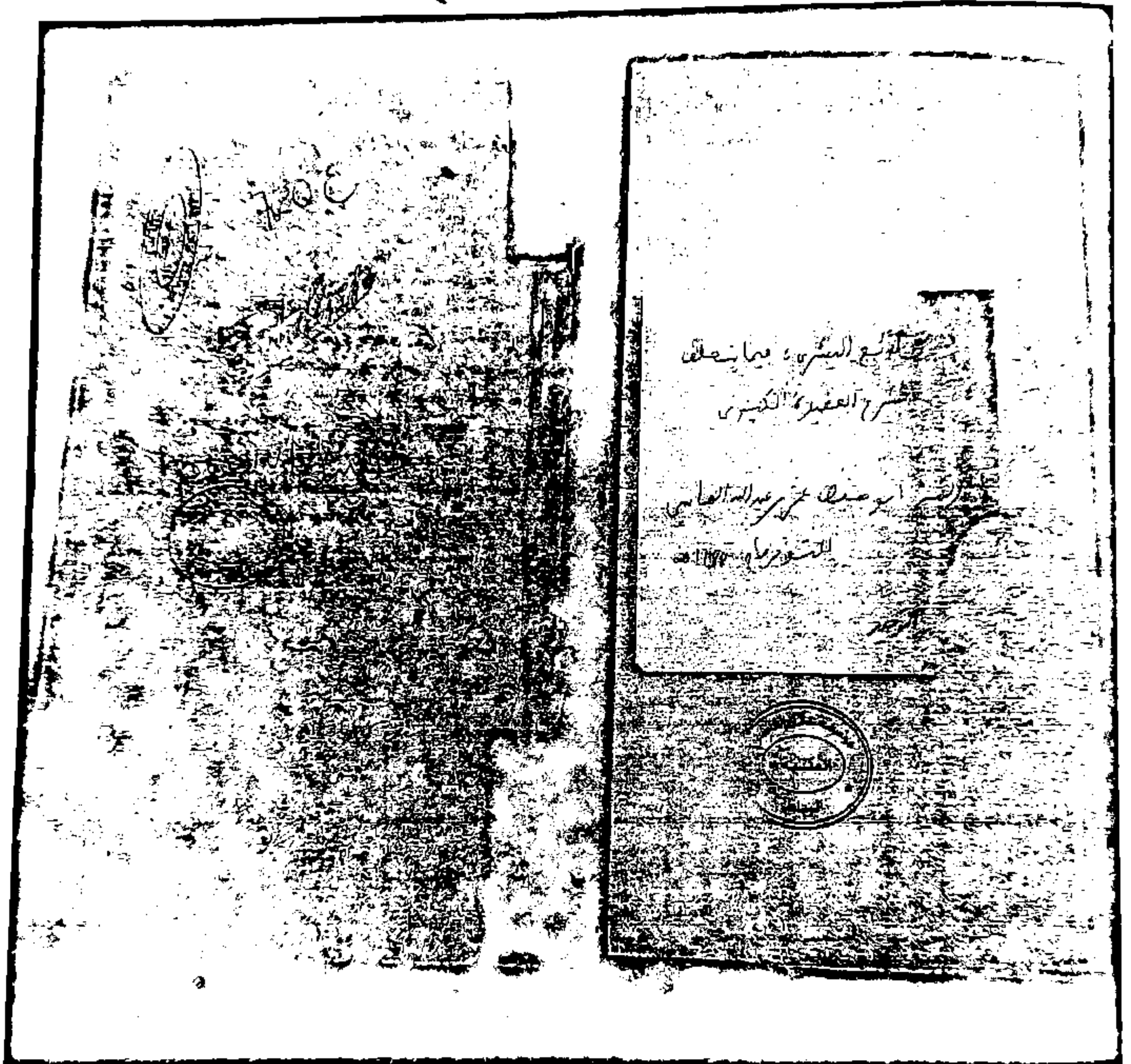
(12) الورقة الأولى من نسخة الخزانة العامة بالرباط رقم 134 ك

(13) الورقة الثانية من نسخة الخزانة العامة بالرباط رقم 134 ك

(14) الورقة قبل الأخيرة من نسخة الخزانة العامة بالرباط رقم 134 ك.

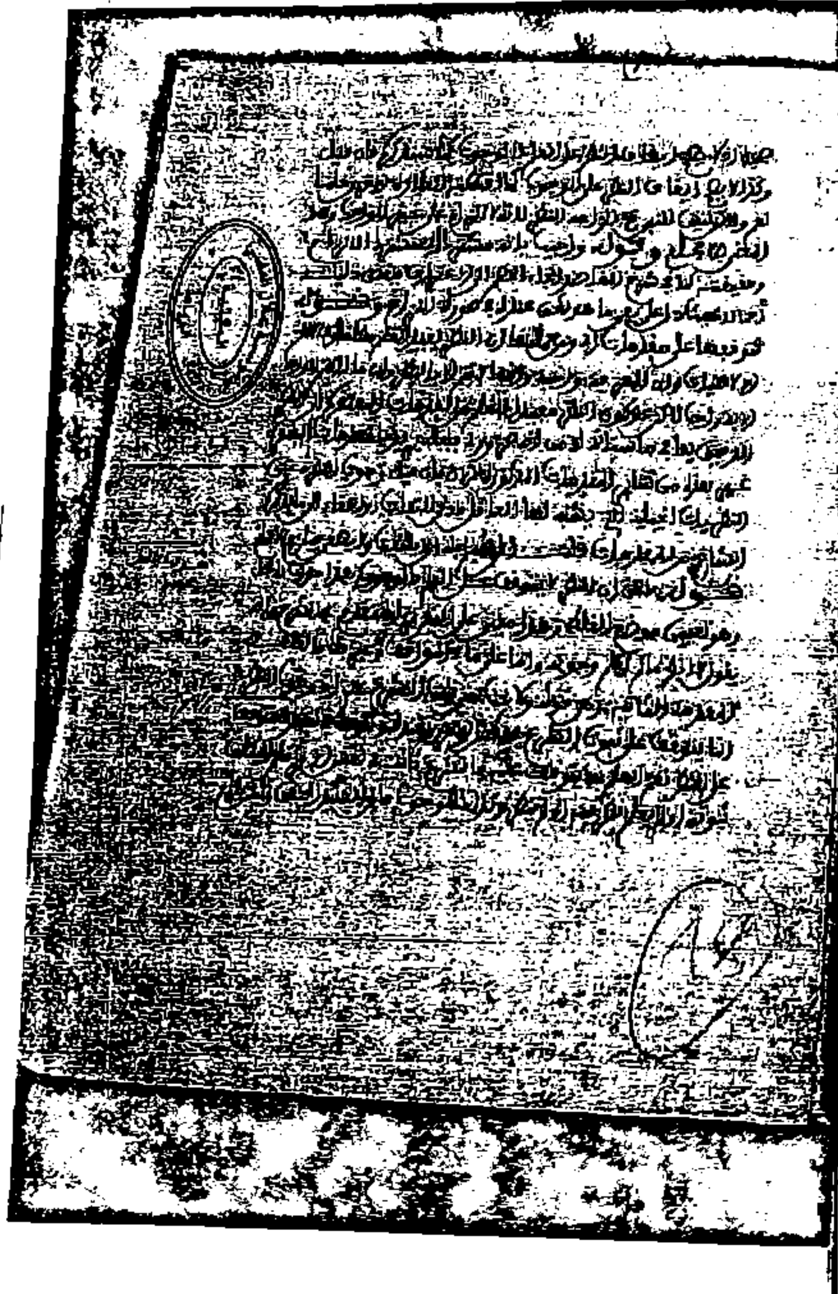
١٤٥

(15) الورقة الأخيرة من نسخة الخزانة العامة بالرباط رقم 134 ك

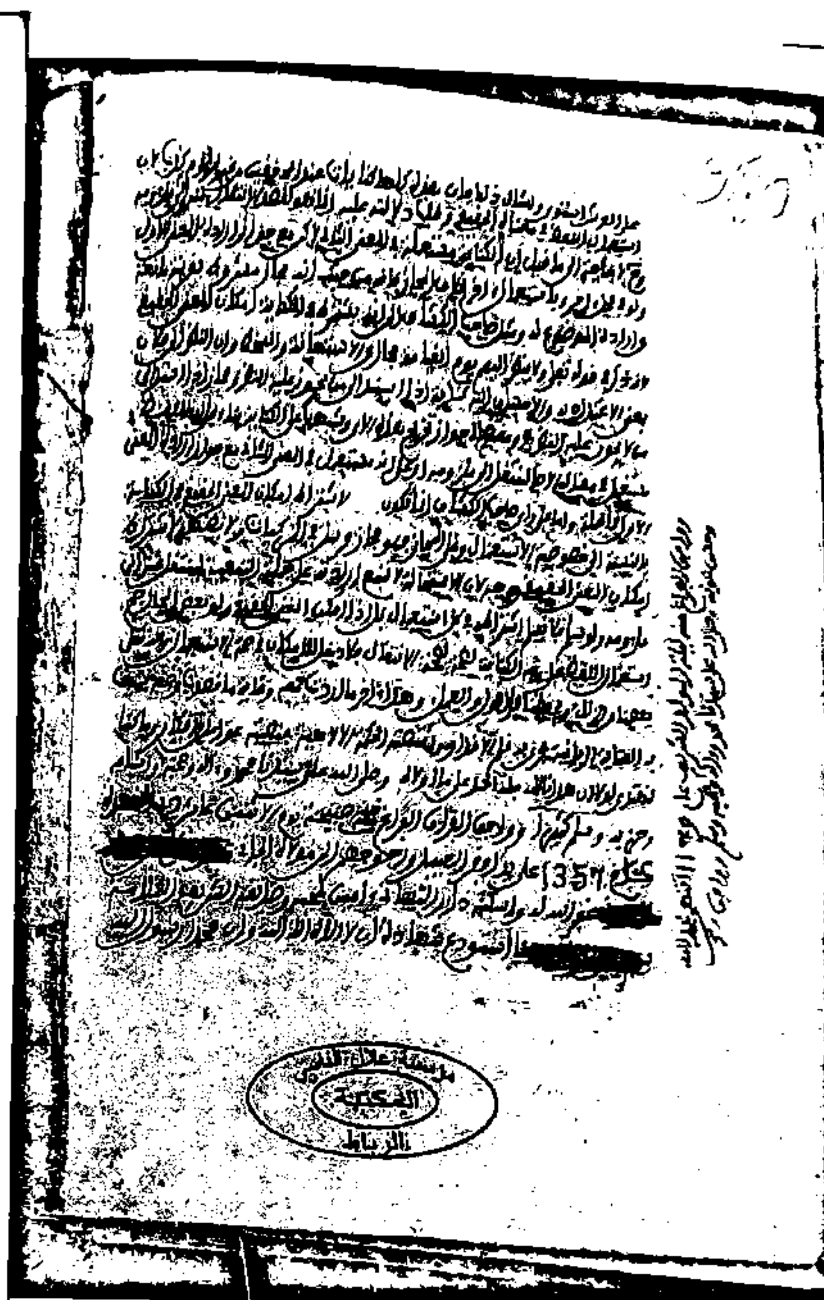


(16) الورقة الأولى من نسخة مؤسسة علال الفاسي بالرباط ع 720

(17) الورقة الثانية من نسخة مؤسسة علال الفاسي بالرباط ع 720



(18)الورقة الثالثة من نسخة مؤسسة علال الفاسي بالرباط ع 720



(19) الورقة الأخيرة من نسخة مؤسسة علال الفاسي بالرباط ع 720.

القسم الثاني:

قســـم التحـقـيـق

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما.

[قال الشيخُ الإمامُ العالِم العلاَّمة الهُمام وحِيد وقتِهِ، وفريد عصْره، أبو حفصٍ عُمر بن عبد الله، الفاسي، تغمده الله برحمته، وأسكنه فسيح جنته، بمنِّه وكرمه، وأفاض علينا مِن عُلومه آمين][1]

الحمد لله[2] الذي أبدع[3] الأكوان[4] بقدرته،

(1) ما بين المعقوفتين ثابت في الأصل، ساقط من باقي خ.

(2) (الحمد لله) محيت من الأصل.

(3) أبدع: أبدأ، وأبدعت الشيءَ: اخترعته لا على مثال. انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية 3/ 1184، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: 393هـ)، دار العلم للملايين – بيروت الطبعة: الرابعة 1407 هـ – 1987م والقاموس المحيط 2/ 944، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت: 817هـ)، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان الطبعة: الثامنة، 1426 هـ – 2005م. وتهذيب اللغة 2/ 143 لمحمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبي منصور (ت: 370هـ) تحقيق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، 2001م.

(4) الأكوان جمع الكون: وهو عبارة عن خروج شيء ما من العدم إلى الوجود دفعة واحدة لا يسيراً يسيراً، أو هو عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم لا من حيث إنه حق، وإن كان مرادفًا للوجود المطلق العام عند أهل النظر، وهو بمعنى المكون عندهم. انظر: التعريفات ص 188، لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت: 816هـ)

ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، الطبعة: الأولى 1403هـ – 1983م، والمبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين ص 61، لسيف الدين الآمدي (ت 631هـ)، تحقيق وتقديم: الدكتور حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة 14شارع الجمهورية – عابدين – القاهرة، الطبعة الثالثة 1430هـ/ 2009م. وكشاف اصطلاحات العلوم والفنون 2/ 1392، و1594، لمحمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي (ت: بعد 1158هـ)، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، الطبعة: الأولى – 1996م.

وأودع[1] فيها بدائع[2] حكمته، فنطق الكلُّ بوجوب وجوده، ووحدته. وخرّوا ساجدين لهيبته، معترفين بألوهيته، مذعنين[3] لربوبيته خاشعين لسطوته، أفاض[4] على الكون نور[5] الوجود، ومدَّهُ[6] بموائد[7] الكرم والجود، فلا تُحصى نعمه، ولا تستقصى حكمه. وهو المنعم الشكور، الذي لا تنتهي محامده، العزيز الغفور، الذي لا تنقضي عوائده[8]. والصلاة والسلام على سيدنا محمد نبيّه الذي افتتح بنوره ديوان[9] الإنشاء. واختتم بظهوره دائرة النبوة والرسالة كما شاء. فدعا العباد إلى مسبيل الرشاد. ودلّهم على ما ينفعهم في المعاش والمَعَاد، صلى الله وسلم[10] عليه وعلى آله الأبرار، وأصحابه الأخيار، من المهاجرين والأنصار. أما[11] بعد، فهذه

(1) أودعت فلاناً مالًا: إذا دفعته إليه يكون وديعة عنده.انظر: لسان العرب 3/ 89، لمحمد بن مكرم بن على، أبي الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت: 711هـ).الناشر: دار صادر – بيروت، الطبعة: الثالثة – 1414 هـ والصحاح تاج اللغة وصحاح العربية 3 / 1295، للجوهري، والقاموس المحيط1 / 770، لمجد الدين الفيروزآبادي.

(2) بدائع، يقال: هذا من البدائع: مما بلغ الغاية في بابه.انظر: المعجم الوسيط1 / 44.

(3) مذعنين، الإذعان: الانقياد، وأذعن الرجل: انقاد، وسَلِس، وأذعن له : خضع وذلّ، وتقول أذعن لي بحقي معناه: طاوعني لما كنت ألتمسه منه، وسار يسرع إليه، وأذعن لي بحقي أقر. انظر: لسان العرب 13/ 172. لابن منظور.

(4) أفاض إفاضة: أي ملأه حتى فاض، وأفاض دموعه وأفاض الماء على نفسه أي أفرغه. انظر اللسان 7/ 211، لابن منظور.

(5)هكذا بالأصل، وخ ح ب، وخ ع (نورَ)، وفي باقي خ (نعمةَ).وكلاهما صحيح صواب.

(6) مدّ له: أملي، ومدَّ الماء: كثره، ومدّ الوادي في الوادي: زاد فيه وجرى.انظر: لسان العرب مادة (مدد) 3/ 397.

(7) موائد جمع مائدة: خوان عليه طعام. انظر الصحاح2 / 541. وهو هنا مجاز عن أنواع الكرم وصنوف الجود، قرينته إضافة الموائد إلى الكرم والجود،بجامع التفضل بما هو مشتَهىً ومبتَغىً في كلّ.

(8) عوائد جمع عائدة، والعائدة: إسم ما عاد به عليك المُفضِل من صلة أو عطف، والعائدة أيضاً: العطف والمنفعة، وهي أيضاً:المعروف والصلة. انظر تهذيب اللغة 3/ 81، والصحاح 2/ 51، وجمهرة اللغة 2/ 669: لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت: 321هـ) تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين – بيروت الطبعة: الأولى، 1987م

(9) الديوان:الدفتر يكتب فيه أسماء الجيش، وأهل العطاء، والكتبة ،ومكانهم، ومجموع شعر شاعر، وكل كتاب جمع دواوين.انظر القاموس المحيط1/ 1197، للفيروزآبادي، والمعجم الوسيط 1/ 305. لمؤلف: مجمع اللغة العربية بالقاهرة إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار، الناشر: دار الدعوة.

(10) لفظ (وسلم) ساقطة من خ الأصل.

(11) في خ الأصل – وخ ح ب، وخ ع (وبعد). أقول: لقد ضمن المؤلف – رحمه الله – خطبته هذه براعة الاستهلال.

بعون الله (طلائع البشرى فيما يتعلق بشرح العقيدة الكبرى)[1]. نفع الله به[2] عباده المؤمنين،[3] وجعله ذخرا[4]،[5] ليوم الدين بمنه[6]، آمين.

قوله: {وبيان الملازمة[7] أن المُكلَّف لا ينظر ما لم يَعلم وجوبَهُ،[8] ولا يعلم[9] ما[10] لم ينظر}.

عبارة المواقف[11] وغيرها:[12] (لا أنظرُ حتّى يَجب عَلّي). أي لأن ترك غير

(1) هذا ما تعرف به اختصاراً وتعرف اختصاراً أيضاً ب (شرح الكبرى) وعنوانها الكامل (عقيدة أهل التوحيد المخرجة من ظلمات الجهل وربقة التقليد المرغمة أنف كل مبتدع عنيد)، وشرحها هو (عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد)، والمتن والشرح كلاهما لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي (ت 895هـ).

(2) ذكّر الضمير في (به) باعتبار لفظ (ما) والجملة دعائية.

(3) نعم، لا ينتفع بمسائل الاعتقاد الّا أهل الإيمان فعلًا أو من أراد الله به ذلك.

(4) ذخره، كمنعه ذُخراً بالضم، وادخره: اختاره، أو اتخذه، والذخيرة: ما ادخر، كالذخر والجمع أذخار. القاموس المحيط 1/ 395، للفيروزآبادي، ولسان العرب 4/ 302، لابن منظور، (مادة :ذخر).

(5) فالتأليف من جملة الأعمال الصالحة التي يجري ثوابها على أصحابها في الحياة وبعد المهات، إذا خلصت النية وصح القصد والتجرد لله تعالى.

(6) (لفظة – بمنه – ساقطة من خ ح الأصل. ثابتة في باقي النسخ الأخرى). وقوله: (بمنه) بمعنى بمحض عطائه سبحانه فلا يجب عليه شيء خلافاً للمعتزلة.

(7) الملازمة: لغةً امتناع انفكاك الشيء عن الشيء، واللزوم والتلازم بمعناه، واصطلاحًا: كون الحكم مقتضيًا للآخر على معنى أن الحكم بحيث لو وقع يقتضي وقوع حكم آخر اقتضاء ضروريًا، كالدخان للنار في النهار، والنار للدخان في الليل. وهي أقسام: عقلية، وعادية، ومطلقة، وملازمة الخارجية، وملازمة الذهنية. انظر: التعريفات ص 229، وحواشي اليوسي على شرح الكبرى 1/ 131– 132، تقديم وتحقيق وفهرسة: الدكتور حميد حماني اليوسي، مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث الدار البيضاء، الطبعة الأولى، تاريخ النشر: شتنبر 2008. فقد قرّر اليوسي الملازمة أحسن تقرير، والكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ص 795 – 796. لأيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبي البقاء الحنفي (ت: 1094هـ)، تحقيق: عدنان درويش – محمد المصري، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت.

(8) أي النظر.

(9) في (السنوسية) [ولا يعلم وجوبه] انظرها: ص9.

(10) (ما) ظرفية مصدرية.

(11) انظر: كتاب المواقف 1/ 164. للقاضي عضد الدين، عبد الرحمن ابن أحمد الإيجي (ت 756هـ)، بشرح السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، (ت 816هـ)، (فقد أفاض –السيد– في شرح المواقف في تحرير هذا المقام والردّ على المعتزلة). دار الجيل، بيروت الطبعة الأولى 1417هـ 1997م، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: الدكتور عبد الرحمن عميرة. ونص عبارة صاحب المواقف (لا أنظر ما لم يجب النظر علي..).

(12) من ذلك الغير: المقاصد وشرحها 1/ 119. (في علم الكلام)، لمسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني (ت 793هـ) قدم له ووضع حواشيه وعلق عليه إبراهيم شمس الدين. دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 2011م. ونص عبارة المقاصد: (لا أنظر ما لم يجب، ولا يجب ما لم أنظر).

الواجب جائز. وأما ما في الشرح فظاهر عدم صحته؛ إذ لا يصح إيقاف النظر على العلم بالوجوب، كما سنذكره. فإن قيل: وكذا لا يصح إيقاف النظر على الوجوب، كما اقتضته العبارة الأخرى. قلنا: نعم، ولكن ليس للنبي ﷺ إلزامه[1] النظرَ، لأنه لا إلزام على غير الواجب، وهو المعنيُّ[2] بالإفحام.[3]،[4]

قوله: {وأجيب[5] بأنه مشترك} أي مشترك الإلزام.[6] وحقيقته -كما في **شرح المقاصد**-:[7] إلجاء الخصم إلى الاعتراف بنقض دليله إجمالا حيث دل على نفي ما هو الحق ضِدّه[8] في صورة النزاع.[9] **قوله: {لتوقفها[10] على مقدمات}** أي ومن جملتها أن النظر يُفيد العلم مطلقا، أو في الإلهيات،[11] وأن المعرفة واجبة،

---

(1) أي المكلف.

(2) شكل في خ ح (ب) هكذا [المَعْنِيّ].

(3) أفحمه الهمُّ أو غيرُه: منعه من قول الشعر، وهاجاه فأفحمه: صادفه مُفْحَمًا، وكلَّمه فَفَحَم: لم يُطِق جواباً، وكلَّمته حتى أفحمته إذا أسكته في خصومة أو غيرها. انظر: لسان العرب 12/ 449، مادة (فحم)، وتهذيب اللغة للأزهري 5/ 79، وفي كتاب (ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة: ص 456) (الإفحام: هو عجزُ المُعَلِّل صاحب التصديق). لعبد الرحمن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، الطبعة التاسعة 1429هـ- 2008م، وحواشي اليوسي على شرح الكبرى 1/ 130، وحاشية البناني على المحلي على جمع الجوامع 2/ 337، حيث حشّى على قول المحلي: (إلى إفحام المُعَلِّل وهو المستدل) بقوله: أي عجز المستدلّ.

(4) أي فيعجز الرسول عن إلزام المكلَّف النظرَ. قال السيد في شرح المواقف ج 1/ 163 ما نصه: (احتج المعتزلة بأنه لو لم يجب النظر إلاّ بالشرع لزم إفحام الأنبياء، وعجزهم عن إثبات نبوتهم في مقام المناظرة، إذ يقول المكلف - حين يأمره النبي بالنظر في معجزته، وفي جميع ما تتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه - لا أنظر ما لم يجب عليّ النظر...).

(5) أجاب السيّد في شرح المواقف 1/ 164 عما أورده المعتزلة من الإفحام بوجهين: الأول: النقض، والثاني: الحَلّ.

(6) قوله (مشترك الإلزام) أي ما ألزمَ به المعتزلةُ خصومهم بقولهم: (لو لم يجب النظر عقلًا للزم إفحام الرسل) ملزم لهم أيضاً إذ لو وجب عقلاً لأفحمَ الرسلَ أيضاً، لأن وجوب النظر عندهم غير ضروري عندهم لتوقفه على مقدمات تفتقر إلى أنظار دقيقة. وانظر: حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع 2/ 433 (مسألة التقليد) حيث قرّر فيها (مشترك الإلزام) في قضية تقليد المجتهد.

(7) انظر: شرح المقاصد 1/ 120.

(8) في خ ح الأصل - وخ ح ب، وخ ع - (عنده)، وكذلك في شرح المقاصد (عنده) المصدر السابق والمعنى ظاهر معها، ومع لفظ (ضده) يصح المعنى بتكلف وهو أن يجعل لفظ (ضده) حالاً من لفظ (الاعتراف).

(9) وصورة النزاع هي هل النظر واجب عقلًا -وهو مذهب المعتزلة- أو شرعاً وهو مذهب الأشاعرة.

(10) في خ (لتوقفه) بتذكير الضمير.

(11) أي ما يتعلق بذات الصانع الواجب الوجود، من حيث الصفات والأفعال... انظر: المواقف وشرحها 3/ 5 وما بعدها، والمقاصد وشرحها 3/ 1 وما بعدها.

وأنها لا تتم إلا بالنظر، وأن ما لا يتم الواجب إلا به واجب.[1]

لكن عَدَّ كوْنَ النظر مفيدا للعلم من المقدمات المفتقرة إلى النظر الدقيق، ينافي ما سيأتي له من أنه ضروري، فلعله يريد بالمقدمات المفتقرة غير هذه من سائر المقدمات المذكورة الآن. فإن قيل[2]: وجوب النظر من النظريات الجبليّة[3] التي يشبه [4] لها العاقل بأدنى التفات أو[5] إصغاء إلى ما يذكره الشارع من المقدمات قلنا: لو سلم فله أن لا يلتفت ولا يصغي فيلزم الإفحام.

قوله: {والحق [6] أن النظر لا يتوقّف على العلم بالوجوب}. هذا جواب بالحلّ.[7] وهو (تعيين موضع الغلط). وهذا مبني على التقرير المتقدم في الشرح، وأنه يقول: لا أنظر ما لم أعلم وجوبه، وأما على ما في (المواقف) وغيرها، فالغلط في المقدمة الثانية، وهي قوله: ولا يجب حتى يثبت الشرع عندي، إذ وجوب النظر إنما يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الأمر.[8] لا عنده، وثبوته في نفس الأمر لا يتوقف على النظر. نَعم العلم به يتوقف عليه، فالشرع[9] ثابت في نفس الأمر، علم

(1) هذه قاعدة أصولية مهمة، عني الفقهاء بها تفريعاً كما عني بها الأصوليون تأصيلًا وتقعيداً وفرعوا عليها تفريعات كثيرة واستدلوا بها في مقامات عديدة. وأكثروا من ذكرها وإيرادها، ومن الطريف أن العلامة تقي الدين أبا العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: 728هـ) قد استند إليها في قضية اللغة العربية حيث قال: (فإن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب). انظر: (اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم)، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، الناشر: دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة: السابعة، 1419هـ - 1999م.

(2) من قول أبي حفص: (فإن قيل إلى قوله الإفحام) هو نص عبارة التفتازاني في (شرح المقاصد) 1/ 120.

(3) في شرح المقاصد (الجلية) المصدر السابق.

(4) في خ ح الأصل، وخ ع (ينتبه) وهي ظاهرة الصواب ولعلها في جميع النسخ (ينتبه) غاية الأمر أن النقط اجتمعت.

(5) في خ ح ب (و)

(6) في خ ع (الحق) بدون واو.

(7) قول أبي حفص (هذا جواب بالحل إلى قوله الغلط) هو نص عبارة التفتازاني في شرح المقاصد 1/ 120. وانظر شرح المواقف 1/ 165. وقال اليوسي في حواشي شرح الكبرى 1/ 132 ما نصه: (وثانيا: بالحل، أي إبطال إحدى المقدمتين، وهما الشرطية والاستثنائية أو كلتيهما، فتمنع هنا الشرطية وهي قوله: لو لم يجب عقلاً لأفحم قوله في بيانها لا أنظر حتى يجب...).

(8) في خ ح الأصل، وخ ح ب، وخ ع زيادة كلمة (لا) وهي ساقطة من خ م ك، د.

(9) (اعلم أن الشرع هو وضع إلهي، يعرف به العباد أحكام عقائده وأفعالهم وأقوالهم، وما فيه صلاحهم ونجاتهم في المعاد، وتلك الأحكام هي الشريعة، وقد يطلق الشرع على الأحكام). انظر: حواشي اليوسي على شرح الكبرى 1/ 130.

المكلف ثبوته أو لم يعلم، نظر فيه أو لم ينظر، فكذلك[1] الوجوب.

قال **السيد**[2] المحقِّق: (وليس يلزم من هذا تكليف[3] الغافل؛ لأن الغافل مَن لم يَتصوَّر التكليف، لا مَن لم يُصدّق به. هـ[4]).[5] **واعلم: (أن بهذا الحل يندفع الإشكال حتى عن المعتزلة)**[6]،[7]

---

(1) في خ ح ألأصل، و خ ع (وكذلك) بزيادة الواو.

(2) هو علي بن محمد بن علي السيد الزين أبو الحسن الحسيني الجرجاني الحنفي، ويعرف بالسيد الشريف ولد سنة : 740هـ العلاّمة فريد عصره ووحيد دهره، سلطان العلماء العاملين، افتخار أعاظم المفسرين، ذي الخلق والخلق والتواضع مع الفقراء، قدِم القاهرة وأخذ بها عن أكمل الدين وغيره ثم خرج إلى بلاد الروم ، ثم لحق ببلاد العجم ، وصار إماماً في جميع العلماء العقلية وغيرها، متفرّداً بها مصنفاً في جميع أنواعها، منها: التعريفات وشرح المواقف، لعضد الدين الإيجي (ت 756هـ) وحاشية على أوائل الكشاف، للزمخشري (ت: 538هـ) وحاشية على الرضي في النحو توفي رحمه الله يوم الأربعاء سادس ربيع الآخر سنة 816هـ بشيراز. انظر: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع 1/ 488- 490، لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت: 1250هـ) الناشر: دار المعرفة - بيروت و - الضوء اللامع لأهل القرن التاسع 5/ 328، لشمس الدين أبي الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي (ت: 902هـ) الناشر: منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت. والأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت: 1396هـ) الناشر: دار العلم للملايين الطبعة: الخامسة عشر أيار/ مايو 2002 م.

(3) قال ابن السبكي في جمع الجوامع 1/ 96 - 99 (وَالصَّوَابُ امْتِنَاعُ تَكْلِيفِ الْغَافِلِ...) قال الشارح المحلي: (وهو من لا يَدري كالنائم والساهي فلأن مقتضى التكليف بالشيء الإتيان به امتثالا، وذلك يتوقف على العلم بالتكليف به، والغافل لا يعلم ذلك فيَمتنع تكليفه...).

(4) هكذا بالأصل، و خ ع رمز(هـ).

(5) انظر: شرح المواقف 1/ 165، ويحسن هنا سوق عبارة السيّد -رحمه الله- كاملة حتى تفهم هذه الفقرة التي أوردها هنا أبو حفص رحمه الله، ونصها -كما في شرح المواقف 1/ 165- : (الوجه الثاني: الحَلّ، وهو أن قولك: لا يجب النظر عليَّ ما لم يثبت الشرع عندي. قلنا: هذا إنما يصح لو كان الوجوب عليه بحسب نفس الأمر موقوفاً على العلم بالوجوب المستفاد من العلم بثبوت الشرع، لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الأمر على العلم بهن إذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب، لأن العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه؛ فإنه إذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلاً لا علماً، فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدَّور، ولزم أيضاً أن لا يجب شيء على الكافر، بل نقول: الوجوب في نفس الأمر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الأمر، والشرع ثابت في نفس الأمر، علم المكلف ثبوته أو لم يعلم، نظر فيه أو لم ينظر. وكذلك الوجوب. وليس يلزم من هذا تكليف الغافل؛ لأن الغافل من لا يتصور التكليف، لا من لا يصدق به كما مرَّ. وهذا معنى ما قيل: إن شرط التكليف هو التمكن من العمل به، لا العلم به. وبهذا الحَلّ أيضاً يندفع الإشكال عن المعتزلة...).

(6) ما بين قوسين من كلام السيد في شرح المواقف 1/ 165، وتمام كلامه: (... فيقال: قولك: لا يجب النظر عليّ ما لم أنظر باطل؛ لأن الوجوب ثابت بالعقل في نفس الأمر، ولا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه).

(7) المعتزلة: ويسمون أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية، والعدلية؛ وهم قد جعلوا لفظ القدرية

وهو واضح.(1) فإن قيل: قولكم: يجب بالشرع نظر أو لم ينظر يوجب أحدَ أمريْن: إما وجوب النظر في شبهة الكذاب، وإما التكليف بما لا يطاق؛ إذ لا علم له بأنه مُحِقٌّ. قلنا: لا نسلم لزوم ذلك، وعدم العلم بالمحق لا يستلزم كونه غير مطيق للنظر في حجيته ،حتى يكون التكليف به تكليفا بما لا يطاق،(2) كيف وهو متمكن من النظر والعلم، فما كلف إلا بما في مكنته، وليس فيه إلزام النظر في شبهة الكذاب بوجه.

مشتركا، وقالوا: لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى، احترازا من وصمة اللقب، إذا كان الذم به متفقا عليه لقول النبي ﷺ: «القدرية مجوس هذه الأمة»، وكانت الصفاتية تعارضهم بالاتفاق، على أن الجبرية والقدرية متقابلتان تقابل التضاد؛ فكيف يطلق لفظ الضد على الضد؟. وقد قال النبي ﷺ: «القدرية خصماء الله في القدر»، والخصومة في القدر؛ وانقسام الخير والشر على فعل الله، العبد لن يتصور على مذهب من يقول بالتسليم والتوكيل وإحالة الأحوال كلها على القر المحتوم، والحكم المحكوم والذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد.

انظر: الملل والنحل للشهرستاني، 1 / 35، مؤسسة الكتب الثقافية ط1ـ 1415 / 1994. والفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية ص 18 لعبد القاهر البغدادي (ت 429هـ)، الناشر: دار الآفاق الجديدة – بيروت، الطبعة: الثانية، 1977 والتبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ص 24، لطاهر بن محمد الإسفراييني، أبي المظفر (ت: 471هـ) الناشر: عالم الكتب– لبنان الطبعة: الأولى، 1403هـ – 1983م، ومقالات الإسلاميين واختلاف المصلين 1/ 130 – 138، لأبي الحسن الأشعري (ت: 324هـ) الناشر: المكتبة العصرية الطبعة: الأولى، 1426هـ – 2005م.

(1) وجه وضوحه ما سبق نقله آنفاً عن شرح المواقف.

(2) قال العلامة العطار: (المسألة خلافية والمحققون على المنع). انظر حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع 1 / 100 – 102، 305، لحسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي (ت: 1250هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، وانظر أيضا في مسألة (التكليف بما لا يطاق) مثلاً: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب1 / 348، ج2/ 517، لمحمود بن عبد الرحمن (أبي القاسم) ابن أحمد بن محمد، أبي الثناء، شمس الدين الأصفهاني (ت: 749هـ) تحقيق: محمد مظهر بقا، الناشر: دار المدني، السعودية، الطبعة: الأولى، 1406هـ / 1986م، والبرهان في أصول الفقه 1/ 15 وما بعدها. لعبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبي المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت: 478هـ)، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت – لبنان،الطبعة: الطبعة الأولى 1418 هـ 1997 م.

قوله: {وحقيقة[1]**النظر**[2]**: ترتيب**[3] **أمور}**[4] تعريفه بالترتيب المذكور هو رأي أرباب التعاليم القائلين بالتعلم والتعليم للمجهولات من المعلومات.

وعبارة (**المواقف**):[5] (النظر ترتيب أمور معلومة أو مظنونة لتادي[6] إلى أمر آخر ه).

---

(1) حقيقة الشيء هاهنا ما يميزه؛ حدّاً كان أو رسمًا لا خصوصية الحدّ. انظر: حواشي اليوسي على شرح الكبرى 1/ 137.

(2) النظر في اللغة يطلق على معان: على المقابلة، كقولهم: دار فلان ناظرة لدار فلان. والتأخير، كقوله تعالى ﴿فنظرة إلى ميسرة﴾ البقرة: 280. والرقة والعطف، ويوصل ب (اللام)، كقولك: نظرت لفلان. والرؤيةويوصل ب(إلى)، كقوله تعالى: وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) القيامة: 22 - 23). والفكر والتأمل،كقوله تعالى : ﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات﴾ الأعراف: 180 انظرها في: أبكار الأفكار في أصول الدين، 1/ 63، لأبي الحسن علي بن محمد بن سالم المعروف بسيف الدين الآمدي ، (ت 631ه)، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: أحمد فريد المزيدي. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. الطبعة الأولى: 1424هـ 2003م. وشرح معالم أصول الدين ص 68، لشرف الدين عبد الله بن محمد الفهري المصري المعروف بابن التلمساني (ت 658هـ). تحقيق، نِزار حمادي، دار الفتح للدراسات والنشر. الطبعة الأولى: 1431هـ 2010م. وفي الاصطلاح اختلف في حدّه فقيل : (النظر: عبارة عن تجريد الذهن عن الغفلات) وقيل : (هو التأمل في الحال المنظور فيه) وقالت المعتزلة : (إنه الطلب المفيد للعلم أو الظن) وقال إمام الحرمين في (الإرشاد) ص11: (هو الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن) وقال في (البرهان) 1/ 29: (إنه التردد في أنحاء الضروريات وأسليبها) وقال الرازي في (المعالم) ص 68: (عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن). وانظر: أبكار الأفكار، للآمدي 1/ 63 - 65، ومعالم أصول الدين للرازي بشرح ابن التلمساني ص 68 - 69، وشرح الإرشاد في أصول الاعتقاد، 1/ 109 - 110، لمظفر بن عبد الله المصري المشهور بالمقترح (ت 612هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتورة نزيهة امعاريج. المملكة المغربية، الرابطة المحمدية للعلماء، مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية،الطبع والتوزيع: دار الأمان للنشر والتوزيع - الرباط. والغنية في علم الكلام،1 / 229 - 231، لأبي القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري النيسابوري (ت: 512هـ) إعداد: مصطفى حسنين عبد الهادي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى:1431هـ/ 2010م. ومطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار، ص 10، لشمس الدين الأصفهاني (ت 749هـ)، وهو شرح لكتاب (طوالع الأنوار) للقاضي عبد الله بن عمر، البيضاوي (ت 685هـ) ، بحاشية السيد الشريف الجرجاني، دار الكتب، المطبعة الخيرية - بمصر، لصاحبها: عمر حسين الخشاب، سنة 1223هـ.

(3) قال اليوسي في حواشي شرح الكبرى1/ 137: (والترتيب لغة: جعل كل شيء بمرتبته.واصطلاحاً:جعل شيئين فصاعداً، بحيث يصدق عليها اسم الواحد، ويكون للبعض نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر،أي بحيث يصح أن يقال: هذا متقدم وهذا متأخر، والمراد بالأمور: ما فوق الواحد).

(4) وتمام عبارة السنوسي في كبراه ص 11 (... معلومة على وجه يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعلوم). ثم عقب -السنوسي- بقوله: (كذا عرّفه - أي النظر - البيضاوي، وغيره).

(5) انظر: المواقف للسيد 1/ 119، المقصد الخامس: في النظر.

(6) في خ ح الأصل، وخ ع (للتأدي) وكذا في مطبوع المواقف (1/ 119).

وعبارة السعد[1] في (شرح المقاصد):[2] (ترتيب المعلومات لتؤدي[3] إلى مجهول قال: والمراد بالعلم الحضور عند العقل، فيعم الظن،[4] والجهل المركب[5] أيضا هـ).

(1) هو مسعود بن عمر بن عبد الله، الشهير بسعد الدين التفتازاني، ولد في صفر سنة – 722هـ بقرية تفتازان، التابعة لمدينة (نسا) وهي مدينة بخرسان. الإمام كان رحمه الله غزير العلم، فكان إماماً في العربية وعلومها، والمنطق والفقه وأصوله والكلام، له مصنفات عديدة رائعة في فنون شتى تدل على براعته وتبحره ورسوخ قدمه واتساع باعه وعلو كعبه منها: شرح المفتاح، والمقاصد وشرحها، وكشف الأسرار وعدة الأبرار، والتلويح في كشف حقائق التنقيح، وشرح العقائد النسفية، وحاشية على كشاف الزمخشري وغيرها. (ت:792هـ).انظر: البدر الطالع بمحاسن القرن التاسع 2/ 303 – 304 للشوكاني، والدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة 6/ 112 – 113 لأبي الفضل أحمد بن علي، بن محمد، بن أحمد، بن حجر العسقلاني (ت : 852هـ) المحقق: مراقبة / محمد عبد المعيد خان، الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية – صيدر اباد/ الهند.الطبعة: الثانية، 1392هـ/ 1972م ، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب 8/ 547 – 550، : لعبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العَكري الحنبلي، أبي الفلاح (ت: 1089هـ)، حققه: محمود الأرناؤوط،وخرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، الناشر: دار ابن كثير، دمشق – بيروت، الطبعة: الأولى، 1406 هـ – 1986م، وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة 2/ 285 ، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: المكتبة العصرية – لبنان / صيدا.

(2) انظر: المقاصد للسعد 1/ 86. ونص عبارة المقاصد (أو ترتيب المعلومات للتأدي إلى المجهول أويراد بالعلم الحضور عند العقل، ليعم الظن، والجهل المركب أيضاً).

(3) في خ ح الأصل، و خ ع (للتأدي). قال اليوسي في حواشي شرح الكبرى 1/ 139: (والمراد بالتأدي في التعريف:وصول النفس إلى معنى تصوري أو تصديقي).

(4) الظن: هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، ويستعمل في اليقين والشك. وقيل: الظن: أحد طرفي الشك بصفة الرجحان.انظر: التعريفات للجرجاني ص 144، والكليات لأبي البقاء ص 588، والحدود الكلامية والفقهية للصقلي ص 151.

(5) الجهل عندهم قسمان: مركب وبسيط، فالجهل المركب: هو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق للواقع. والجهل البسيط: هو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالمًا.انظر: التعريفات ص 80 ، وقال اليوسي : الجهل المركب: (هو الذي يجهل ويجهل أنه يجهل ويعتقد أنه عالم، فلأن المعتقد لحصول الشيء لا يجد من نفسه طلبه).والجهل البسيط: هو عبارة عن عدم العلم بأمر من غير اعتقاد لصحته، وقيل: هو الذي يجهل ويعلم أنه يجهل. انظر: حواشي شرح الكبرى.1/ 174.

وكذا يقال في تعريفي (**البيضاوي**)،[1]، [2]والمصنف. وقال **السيد**: (واعلم أن الظاهر مذهب **أصحاب التعاليم**؛[3] وهو أن النظر اكتساب المجهولات من المعلومات.

وحينئذ[4] نقول: لا شبهة في أن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلوم اتفق، بل لا بُدّ له من معلومات مناسبة إياه، ولا شك أيضا في أنه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات، على أي وجه كانت، بل لا بدّ هنالك من ترتيب معين فيما بينها، ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب، فإذا حصل لنا شعور ما بأمر تصوري، أو تصديقي، وحاولنا تحصيله على وجه أكمل، فلا بُدَّ من[5] أن يتحرّك الذهن في المعلومات المخزونة عنده، منتقلا من معلوم إلى آخر، حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب، وهي المسماة بمباديه، ثم لا بُدّ أيضا أن يتحرك في تلك المبادئ لترتيبها ترتيبا خاصا يؤدي إلى ذلك المطلوب. فهناك حركتان:

---

(1) هو القاضي ناصر الدين، عبد الله بن عمر، الشيرازي، الفقيه الشافعي، عالم أذربيجان، وقاضيها وتلك النواحي، المحقق، المدقق، صاحب التصانيف البديعة المشهورة، فقد ألف في معظم فروع الشريعة المختلفة، واللغة، والنحو، ومن مؤلفاته: أنوار التنزيل وأسرار التأويل في التفسير، والمنهاج في أصول الفقه، والغاية القصوى في دراية الفتوى، وشرح المنتخب والكافية في المنطق، والطوالع والمصباح في أصول الدين، وغيرها. (ت:685هـ) وقيل (ت: 692هـ) وقيل (691هـ) بتبريز ودفن فيها. انظر: البداية والنهاية 17/ 606، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر، بن كثير، القرشي، البصري، ثم الدمشقي (ت: 774هـ) تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان،الطبعة: الأولى، 1418هـ – 1997 م، سنة النشر: 1424هـ/ 2003م، وطبقات المفسرين ص 254– 255، لأحمد بن محمد، الأدنه وي من علماء القرن الحادي عشر (ت: ق 11هـ) تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، الناشر: مكتبة العلوم والحكم – السعودية، الطبعة: الأولى، 1417هـ – 1997م، وهدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين 1/ 462– 463، لإسماعيل بن محمد، أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت: 1339هـ)، الناشر: طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية استانبول 1951، أعادت طبعه بالأوفست: دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان، والوافي بالوفيات 17/ 206، لصلاح الدين، خليل بن أيبك، بن عبد الله الصفدي (ت: 764هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، الناشر: دار إحياء التراث – بيروت، عام النشر: 1420هـ – 2000م.

(2) انظر: مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار، ص 7، لشمس الدين الأصفهاني (ت: 749هـ)، وهو شرح لكتاب (طوالع الأنوار) للقاضي عبد الله بن عمر، البيضاوي (ت: 685هـ)، بحاشية السيد الشريف الجرجاني.

(3) هم القائلون بالتعليم والتعلّم يقولون: إنّ النّظر ترتيب أمور معلومة للتأدّي إلى مجهول.انظر:كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم 2 / 1706.

(4) (في خ م د، وخ ح الأصل، وخ ح ب، وخ ع (و ح) بالاقتصار على الرمز بدل (حينئذ)

(5) لفظة (من) ساقطة من خ ح الأصل، وخ ح ب ، وخ ع.

مبدأ الأولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص، ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادئ، ومبدأ الثانية أول ما وضع منها للترتيب، ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الأكمل.

فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول: هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في **الكيفيات**[1] **النفسانية**. وأما الترتيب الذي ذكروه في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية، وقلّما توجد هذه الحركة[2] بدون الأولى، بل الأكثر أن ينتقل أولا من المطالب إلى المبادئ، ثم منها إلى المطالب، ولا خفاء أن هذا الترتيب يستلزم التوجه إلى المطلوب، وتجريد الذهن عن **الغفلات**،[3] وتحريس[4] العقل نحو **المعقولات**[5] فتأمل هـ[6] ونحوه في (**شرح المقاصد**)[7].

---

(1) الكيف: هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته. وهي أربعة أنواع: الأول الكيفيات المحسوسة، والثانية: الكيفيات النفسانية، والثالثة: الكيفيات المختصة بالكميات، والرابعة: الكيفيات الاستعدادية. انظر: التعريفات ص 188 – 189، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم 2/ 1394 – 1396.

(2) في خ م د، وخ ح ب زيادة هكذا [الحركة الثانية] ولفظ الثانية ساقط من خ ح أ الأصل، وخ ع ومن المواقف أيضاً.

(3) الغفلات جمع غفلة، والغفلة عن الله عند الصوفية أصل كل شر، كما أن التيقظ هو الحضور مع الله تعالى أصل كل خير. والغفلة لا يطردها الذكر مع غفلة القلب، إنما يطردها التذكر والاعتبار وإن لم تكن الأذكار لأن الذكر ميدانه اللسان، والتذكر ميدانه القلب... انظر: اللطائف الإلهية في شرح مختارات من الحكم العطائية ص 181، نقلا عن محقق حواشي اليوسي على الكبرى. 1/ 126، وقال السعد في شرح المقاصد 1/ 87: (فمِن هنا يقال: النظر تجريد الذهن عن الغفلات، بمعنى إخلائه عن الصوارف والشواغل العائقة عن إشراق النظر الإلهي، الموجب لفيضان المطلوب...).

(4) هكذا في خ م ك، وفي خ ح ب – وتحريص – بالصاد آخراً لكنها غير واضحة تماماً، و في خ ع – وتحرين – وهي ظاهرة التحريف، وفي خ ح الأصل [وتمريس] وهي ظاهرة المعنى من الممارسة والتمرين وفي الأصل المنقول عنه وهو (شرح المواقف) للسيد الجرجاني ج 1 / 122 هكذا [وتحديق العقل] وفي المقاصد 1/ 85 – 86 [أو تحديق العقل] وهي أوضح.

(5) المعقولات جمع معقول، وهو ما يُدرَك ويُعقَل. وهي إما معقولات أولى: وهي ما يكون بإزائه موجود في الخارج، كطبيعة الحيوان والإنسان؛ فإنهما يحملان على الموجود الخارجي، كقولنا: زيد إنسان، والفرس حيوان. أومعقولات ثانية: وهي ما لا يكون بإزائه شيء فيه، كالنوع والجنس والفصل؛ فإنها لا تحمل على شيء من الموجودات الخارجية. وإما معقول كلي: وهو الذي يطابق صورة في الخارج، كالإنسان والحيوان والضاحك. انظر: التعريفات ص 221، وكشاف اصطلاحات 2/ 1593.

(6) انظر: المواقف 1/ 121 – 122.

(7) انظر: المقاصد 1/ 85 – 87.

قوله: {وأحسن منه وأسلم لخ} أما كونه أحسن فلِخُلُوّه عمّا في الأول من العجرفة[1] بذكر الاستعلام، وجعله الأمر الذي يؤدي إليه الترتيب، مع أن المودي هو العلم بالمطلوب لا استعلامه، أي محاولة علمه .وذلك مُحوج إلى جعل السين والتاء زائدتين. وأما كونه أسلم فلشموله التعريف الناقص، كما ذكر.[2]

وكونه نزرا (أي قليلا) خداجا (أي ناقصا)[3] كما قاله ابن سينا[4]،[5] لا يشفي في الجواب غليلا. كما في(المواقف)،[6] لأن الحدّ[7]،[8] إنما هو لمطلق[9] النظر؛ فيجب أن يندرج فيه جميع أفراده؛ التامة، والناقصة، قلّ استعمالها أو كثر).[10]

---

(1) العجرفة والعجرفية: الجفوة في الكلام، والخُرق في العمل، والسرعة في المشي، وعدم القصد في السير،وعدم التروي في الأمر، والتكبر.انظر: تهذيب اللغة، للأزهري 3/ 206، ولسان العرب، لابن منظور، مادة (عجرف) 9/ 234 - 235.

(2) أي السنوسي في شرح كبراه ص 19حيث قال: (فيشمل ناقص الحد والرسم).

(3) قوله (أي قليلا، أي خداجا) هكذا فسرت في خ م د فوق السطر وتحت السطر وهو كذلك في شرح المواقف ج 1 / 119، وفي شرح المقاصد 1/ 87، هكذا: (...وهذا ما قال ابن سينا: إن التعريف بالمفرد نزر خداج).

(4) هو الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علّي بن سينا، أبو علّي الشهير بالرئيس ابن سينا، ولد سنة 370هـ في إحدى قرى بخاري، نشأ وتعلم بها وطاف البلاد وناظر العلماء، وتقلد الوزارة في همدان، له مصنفات عديدة في مختلف العلوم والفنون منها: الأدوية القلبية، والإشارات والتنبيهات، والأرصاد الكلية، وتفسير آية النور، وسورة سبح اسم، وسورتي المعوذتين، وكتاب النجاة، والهداية ،والشفا وغيرها. (ت: 428هـ). انظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان 2/ 157 - 162، لأبي العباس شمس الدين، أحمد بن محمد، بن إبراهيم، بن أبي بكر، ابن خلكان البرمكي الإربلي (ت: 681هـ) تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر - بيروت. ولسان الميزان 3/ 176، لأبي الفضل أحمد بن علي، بن محمد بن أحمد، بن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبي غدة،الناشر: دار البشائر الإسلامية،الطبعة: الأولى، 2002 م، والأعلام 2/ 241 - 242، للزركلي.

(5) لم أعثر على مصدر هذا النقل عن ابن سينا؟

(6) انظر: شرح المواقف 1/ 119، المرصد الخامس:في النظر، المقصد الأول:في تعريفه. ونص عبارة المواقف: (وكونه -أي كون التعريف بالفصل أو بالخاصة وحدها -نزراً قليلاً ناقصاً، كما قال ابن سينا...).

(7) في المواقف زيادة (لأن هذا ...) ومن قول أبي حفص (لأن الحَدّ... إلى قوله أو كثر) نص عبارة المواقف.

(8) الحد: قولٌ دال على ماهية الشيء، والحد في اللغة: المنع، وفي الاصطلاح: قولٌ يشتمل على ما به الاشتراك، وعلى ما به الامتياز.والحد قسمان، تام، وناقص. فالحد التام: ما يتركب من الجنس والفصل القريبين، كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق.والحد الناقص: ما يكون بالفصل القريب وحده، أو به وبالجنس البعيد، كتعريف الإنسان بالناطق، أو بالجسم الناطق.انظر: التعريفات للجرجاني ص 83، والتقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية ص 18 - 19، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: 456هـ)، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار مكتبة الحياة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1900، وشرح المقاصد 1/ 123 - 124. للتفتازاني.

(9) في خ ع (المطلق) بالألف واللام.والصواب مع سقوطها لأجل الإضافة.

(10) إلى هنا كلام المواقف.

(لا يقال: لابد مع الفصل[1] أو الخاصة[2] من قرينة[3] عقلية مخصصة، لأنهما بحسب مفهوميهما أعم من المحدود، فلا يتصور الانتقال منهما إليه مع أمر زائد يكون بينهما ترتيب، لأن نقول: اعتبار القرينة مع الفصل يخرجه عن كونه حدّاً، إلا أن يجوز الحد الناقص بالمركب من الداخل والخارج، لا يقال: هما مشتقان، ومعنى المشتق شيء له المشتق منه. لأن نقول: ينحصر التعريف بالمفرد في المشتقات).[4]

قال السيد: (والحق أن التعريف[5] بالمعاني المفردة جائز عقلا، فيكون هناك حركة واحدة من المطلوب إلى المبدأ الذي هو معنى بسيط يستلزم الانتقال إلى المطلوب من غير حاجة إلى قرينة، إلا أنه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني

---

(1) الفصل: كلي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره، كالناطق والحساس. والفصل المقوم: عبارة عن جزء داخل في الماهية، كالناطق مثلاً، فإنه داخل في ماهية الإنسان، ومقوم لها؛ إذ لا وجود للإنسان، في الخارج، والذهن بدونه.انظر: التعريفات ص 167، ومعجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم ص 119، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ، تحقيق: أ. د محمد إبراهيم عبادة، الناشر: مكتبة الآداب - القاهرة / مصر، الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2004 م. والنجاة لابن سيناء ص 14.

(2) الخاصة: كلية مقولة على أفراد حقيقة واحدة فقط قولاً عرضيًا: سواء وجد في جميع أفراده، كالكاتب بالقوة، بالنسبة إلى الإنسان، أو في بعض أفراده، كالكاتب بالفعل بالنسبة إليه. انظر: التعريفات ص 95،ومعجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم ص 120، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)، تحقيق: أ. د محمد إبراهيم عبادة، الناشر: مكتبة الآداب - القاهرة / مصر، الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2004م.

(3) القرينة: في اللغة: فعيلة بمعنى المفاعلة، مأخوذ من المقارنة، وفي الاصطلاح، أمر يشير إلى المطلوب. وعبارة أبي البقاء: هِيَ مَا يُوضح عَن المُرَاد لَا بِالْوَضْعِ، تُؤْخَذ من لَاحق الْكَلَام الدَّال عى خُصُوص الْمَقْصُود، أَو سابقه. والقرينة: إما حالية، أو معنوية، أو لفظية.انظر: التعريفات ص 174، والكشاف للتهانوي 2/ 1315، والكليات لأبي البقاء ص734.

(4) ما بين قوسين ملخص من المواقف 1/ 120. ونص عبارة المواقف: (... وقد أجيب أيضاً بأنه لا بدَّ مع الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصصة،لأنها بحسب مفهوميها أعم من المحدود، فلا يتصور الانتقال منهما إليه إلا مع أمر زائد يكون بينهما ترتيب، وأيضاً هما مشتقان. ومعنى المشتق: شيء له المشتق منه. فهناك ترتيب قطعاً.وكلاهما مردود. أما الأول فلأن اعتبار القرينة مع الفصل يخرجه عن كونه حدّاً إلاّ أن يجوز الحدّ الناقص بالمركب من الداخل والخارج. وأما الثاني فلعدم انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات).

(5) يطلق التعريف، أو المُعَرِّف للشيء، على ما يستلزم تصوره تصور الشيء، أو امتيازه عن كل ما عداه. انظر: تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية، ص 78، لقطب الدين محمود بن محمد الرازي (ت 766هـ)، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، مصر، وشرح السلم، ص 8، لعبد الرحمن بن محمد البنطيوسي المغربي المالكي الأخضري (ت 983هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، سنة 1367هـ - 1948م، (مع إيضاح المبهم للدمنهوري)، وإيضاح المبهم، ص 9، وطرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة ص 139، للدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، مكتبة الرشد، ناشرون، الطبعة الثالثة: 1426هـ - 2005م.

المركبة، ولم يكن أيضا للصناعة والاختيار فيه مزيد مدخل، فلم يلتفتوا إليه، وخصوا حدّ[1] النظر بما هو المعتبر منه، وهذا تحقيق ما نقل عن ابن[2] سينا[3] هـ).[4]

والمراد بالأمور في كلامهم: ما فوق الواحد، وبالمعلومة: ما يتناول التصورية[5] والتصديقية، بناء على اكتساب التصورات على ما تقرَّر في فنّ المَنطِق.[6] وعرف الإمام الرازي[7] النظر: (بترتيب تصديقات ليتوصل به إلى تصديقات أخرى).[8]

---

(1) في ح م ك، وخ ح الأصل، وخ ح ب، وخ ع [حد] وكذلك هو في المواقف وهو الصواب وفي خ م د (حق) وهي تصحيف.

(2) في المواقف هكذا [مانقله من ابن..]

(3) سبقت ترجمته ص 205.

(4) انظر المواقف 1/ 120.

(5) عرف السيِّد الشريف التصديق، والتصور بقوله: (... فالصواب أن يقال: العلم إن كان حكمًا أي إدراكً لأن النسبة واقعة، أو ليست بواقعة، فهو تصديق. وإلا فهو تصور). انظر: شرح المواقف 1/ 60، وشرح المقاصد1 / 59 - 61، 122 - 126.

(6) انظر تحرير القواعد المنطقية، لقطب الدين محمود بن محمد الرازي (ت 766هـ) شرح الرسالة الشمسية، للقزويني. نجم الدين عمر بن علي المعروف بالكاتبي (ت 463هـ). ص 13 - 16. دار إحياء الكتب العربية،عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، بمصر. وشرح المطالع للقطب الرازي، 1/ 32 - 52، وحاشية الدسوقي: محمد بن أحمد بن عرفة المالكي (ت 1230هـ) على التذهيب، للخبيصي. عبد الله بن فضل الله (ت 1050هـ) على تهذيب المنطق والكلام، لسعد الدين التفتازاني ص 47 - 53، مطبعة مصطفى البابي حلبي، مصر، 1355 هـ 1936م.

(7) هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علّي التيمي البكري الطبرستاني الرازي فخر الدين، المعروف بابن الخطيب الشافعي الفقيه ولد بالري سنة 543هـ اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره سعة العبارة مع القدرة على الكلام، وصحة الذهن، والاطلاع الذي لا مزيد عليه، والحافظة المستوعبة، والذاكرة التي تعينه على ما يريده في تقرير الأدلة والبراهين. له من التصانيف: مفاتيح الغيب، في تفسير القرآن، ولوامع البينات في شرح أسماء الله والصفات، ومعالم في أصول الدين، وشرح المفصل للزمخشري، وغيرها توفي رحمه الله بهراة سنة 606هـ. انظر: شذرات الذهب 7/ 40 - 42، ووفيات الأعيان 4/ 40 - 42، وطبقات الشافعية 2/ 65 - 67، لأبي بكر بن أحمد، بن محمد، بن عمر، الأسدي الشهبي الدمشقي، تقي الدين ابن قاضي شهبة (ت: 851هـ) تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان، دار النشر: عالم الكتب - بيروت، الطبعة الأولى، 1407 هـ و طبقات الشافعية الكبرى 8/ 81 - 82، لتاج الدين عبد الوهاب، بن تقي الدين، السبكي (ت 771هـ)، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، 1413هـ.

(8) انظر: معالم أصول الدين، للرازي ص 68، والإشارة في علم الكلام له أيضاً ص 40، تحقيق ودراسة. أ. هاني محمد حامد، الناشر :المكتبة الأزهرية للتراث - الجزيرة للنشر والتوزيع.

فخصه بالتصديقات جَرْياً على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات،[1] والحق ما جرى عليه المصنف.[2]

قوله: {فلا يمكن عند نفي الآفات العامة لخ}[3] مقتضاه[4] إمكان التخلف عند وجود الآفة.

فهو كقول الآمدي:[5] **(كل نظر صحيح في العقليات لا يعقبه ضِدُّ العلمِ كالموت والنوم مفيد له.هـ)**[6]

قوله:[7] **{أو على طريق الإيجاب على معنى[8]لخ}**. فيه نظر،[9] فإن المذكور في (المقاصد)،[10] و(المواقف)،[11] أنه على سبيل الإعداد، لأن النظر يُعِدُّ الذِّهنَ لفيضان العلم عليه من عند[12] واهب الصور، الذي يسمى عندهم

---

(1) انظر: شرح المعالم ص 56 - 60 و69 - 70، لابن التلمساني، فقد أورد ما اعترض به على الرازي على حسب ما قرره في المعالم، والمحصل، والمحصول، وما أورده الطوسي في تلخيص المحصل ص 24.

(2) المراد بالمصنف :الإمام السنوسي.

(3) نص عبارة السنوسي بتمامها في كبراه ص 12 (وهل الربط بين الدليل والنتيجة عادي؟ فيمكن تخلفه.أو عقلي؟ فلا يمكن عند نفي الآفات العامة كالموت ونحوه التخلف؟).

(4) أي بمفهوم المخالفة.

(5) هو علي بن محمد بن سالم، المعروف بسيف الدين الآمدي، ولد بمدينة آمد من بلاد العراق سنة 551هـ الإمام العلامة الفقيه الأصولي المتكلم أحد أذكياء العالم الذي لم يكن له نظير في الأصول والكلام والمنطق له من المصنفات (الإحكام في أصول الأحكام) و(منتهى السول في علم الأصول) و(غاية المرام في علم الكلام) و(أبكار الأفكار في أصول الدين) و(المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين) توفي رحمه الله سنة 631هـ ودفن في سفح قاسيون بدمشق. انظر: وفيات الأعيان 2/ 455 و طبقات الشافعية الكبرى 8/ 306- 307 لابن السبكي، و(الوافي بالوفيات 21/ 225- 231، للصفدي، والعبر في خبر من غبر 3/ 210، لشمس الدين، أبي عبد الله، محمد بن أحمد بن عثمان، بن قَايْماز، الذهبي (ت: 748هـ)، تحقيق: أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت.

(6) انظر: أبكار الأفكار 1/ 53 و73.للآمدي.

(7) قول أبي حفص: قوله (أو على طريق الإيجاب...) عبارة السنوسية هكذا (...أو بالتولد بمعنى أن القدرة الحادثة أثرت في وجود النتيجة بواسطة تأثيرها في النظر أو بالإيجاب بمعنى أن النظر علة أثرت في وجود المعلول) اهـ ص 13.

(8) (لفظة (معنى) ساقطة من خ ح ب.

(9) هذا النظر من أبي حفص لا يتجه في كلام السنوسي لأن السنوسي هنا حاكٍ للخلاف فقط، وليس بمتبنٍ له كما هو واضح.

(10) انظر: المقاصد 1/ 95- 96

(11) انظر: المواقف 1/ 145

(12) في خ ح ب [عنده] وهي غير واضحة.

العقل الفَعّال،[1] المنتقش بصور الكائنات، المفيض على النفس بقدر استعدادها عند اتصالها به، وزعموا أن اللوح المحفوظ، والكتاب المبين، في لسان الشرع عبارتان [2] عنه.

قوله: {أربعة مذاهب}. هي مذاهب متقابلة،[3] فقول **الإمام**[4]،[5] ومن معه مُنافٍ لقول **الحكماء**،[6] إذ الربط عنده على طريق اللزوم العقلي،[7] من غير أن يكون النظر علة، وعندهم على طريق التعليل.

وقول **الشيخ**[8] منافٍ لقول **المعتزلة**، لأن الربط عنده بجَعْل الله، وعندهم

---

(1) العقل الفعال عبارة عن: (القوة النظرية التي احتوت على حصول المدركات غير مفتقرة حالة حصولها إلى فكرة وروية،كحال المستكمل في الكتابة ونحوها). انظر: المبين في شرح معاني الحكماء والمتكلمين للآمدي ص 97 - 98، تحقيق الدكتور حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة. ومعيار العلم في فن المنطق ص 276 - 282، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ)، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، الناشر: دار المعارف، مصر، عام النشر: 1961 م. وللعقل في الاصطلاح إطلاقات ، انظر: أبكار الأفكار للآمدي، 1/ 66 - 72.

(2) في خ م د، (عبارات)، وفي خ ح الأصل،وخ ع، والمقاصد (عبارتان).وهي الصواب. لمطابقة ما قبلها.

(3) أي تقابل تضاد بدليل ما بعده.

(4) أي إمام الحرمين. انظر: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص 13.

(5) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حَيُّوْيَه الجُوَيْني، ثم النيسابوري، ضياء الدين، أبو المعالي، الشافعي، الإمام الكبير، شيخ الشافعية، إمام الحرمين، إمام الأئمة على الإطلاق، لم تر العيون مثله، ولد في أول سنة تسع عشرة وأربع مائة (419هـ) صاحب التصانيف منها (نهاية المطلب في المذهب) و(الإرشاد في أصول الدين) و(الرسالة النظامية في الأحكام الإسلامية) و(الشامل في أصول الدين) و(البرهان في أصول الفقه) وغيرها توفي سنة (478هـ) انظر: سير أعلام النبلاء 18/ 468، لشمس الدين أبي عبد الله، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت : 748هـ) تحقيق : مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، الناشر : مؤسسة الرسالة، الطبعة : الثالثة، 1405 هـ/ 1985م، و(طبقات الشافعية الكبرى 5/ 165 – 222)، للسبكي، و(وفيات الأعيان 3/ 167 – 170)، لابن خلكان، و(شذرات الذهب 5 / 338 – 342)، لابن العماد.

(6) الحكماء: هم الذين يكون قولهم وفعلهم موافقًا للسنة. والحكماء الإشراقيون: رئيسهم أفلاطون. لقّبوا بذلك لأنّهم هم الذين أشرقت بواطنهم الصافية بالرياضة والمجاهدة من باطن أفلاطون. والحكماء المشاؤون: رئيسهم أرسطو. لقّبوا بذلك لأنّهم كانوا مشّائين في ركاب أفلاطون متعلّمين منه العلم والحكمة بطريق المباحثة. انظر: التعريفات ص 92. وكشاف اصطلاحات الفنون 1 / 702.

(7) قال المقترح في شرح الإرشاد 1/ 125: (ثم اعلم أن معنى التضمن: اللزوم العقلي، وإذا لزم بتصرم النظر حصول العلم وتعين ذلك حتماً في العقل سميناه (تضمُّناً).

(8) المراد بالشيخ:أبو الحسن الأشعري. انظر: كتاب مقالات الشيخ أبي الحسن إمام أهل السنة، للإمام محمد بن الحسن بن فورك (ت406هـ) ص 31، تحقيق وضبط، أ، د، أحمد عبد الرحيم السايح، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية الطبعة الثانية، 1427هـ 2006م .

بالتولد[1].

قوله: {والثاني مذهب إمام الحرمين}[2] هو للإمام الرازي، في (المحصل).[3]

قال السيد: (ونسب إلى القاضي،[4]،[5] وإمام الحرمين[6]).[7]

(1) قال المقترح في شرح الإرشاد 1/ 123 – 12: والتولد عندهم: (حدوث حادث عن سبب مقدور بالقدرة الحادثة). والتوليد: هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر، كحركة المفتاح في حركة اليد، وقالت المعتزلة: الفعل الصادر من الفاعل بلا وسط هو المباشرة، وبوسط هو التوليد، كحركة اليد، والمفتاح، فإنّ حركة المفتاح بتوسّط حركة اليد فيكون توليدا. واعلم أنّ التوليد إنّما أثبته المعتزلة لأنّهم لمّا أسندوا أفعال العباد إليهم ورأوا فيها ترتّبا وأيضا رأوا أنّ الفعل المرتّب على فعل آخر يصدر عنهم وإن لم يقصدوا إليه، فلم يمكنهم إسناد الفعل المركّب إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقّفه على القصد قالوا بالتوليد. وهذا باطل عند الأشاعرة، لاستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء عندهم. انظر: التعريفات للجرجاني ص 68، وحواشي اليوسي 1/ 144، والبدور اللوامع في شرح جمع الجوامع له أيضاً، 2/ 19، تقديم وفهرسة وتحقيق: الدكتور حميد حماني اليوسي، مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث الدار البيضاء 200 – 2003م، وكشاف اصطلاحات العلوم والفنون، للتهانوي 2/ 1427 – 1428. ومرهم العلل المعضلة في الرد على أئمة المعتزلة، ص 109، لأبي محمد عفيف الدين، عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي (ت: 768هـ)، تحقيق: محمود محمد محمود حسن نصار، الناشر: دار الجيل، لبنان،بيروت، الطبعة: الأولى، 1412هـ – 1992م، وشرح المقاصد 1/ 94.

(2)انظر: شرح الإرشاد للمقترح 1/ 123 – 128. فقد أجاد.

(3) أي في كتابه الموسوم ب(محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين) ص 28 – 39، لخصه نصير الدين الطوسي وسماه (تلخيص المحصل).وليس تلخيصاً بالمعنى المفهوم، ولكنه شرح بعض ألفاظه، أو أتى بشيء فات على مؤلفه، أو نقده نقداً شديداً في بعض الأحوال.راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية.

(4) المراد بالقاضي: أبو بكر الباقلاني. انظر كتابه: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، ص 334 - 341.

(5) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم البصري، ثم البغدادي، أبو بكر الباقلاني، متكلم على مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري،ولد بالبصرة سنة 338هـ وسكن بغداد، وسمع بها الحديث ورد على الشيعة والخوارج والجهمية وغيرهم من الفرق ، له مصنفات عديدة منها: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، وإعجاز القرآن، والإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، وشرح اللمع للأشعري. (ت: 403هـ). انظر: الأنساب 2/ 52 - 54، : لعبد الكريم بن محمد بن منصور، التميمي السمعاني المروزي، أبي سعد (ت: 562هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد،الطبعة: الأولى، 1382 هـ – 1962 م، والبدية والنهاية 15/ 548 - 551) لابن كثير، و تاريخ بغداد 3/ 364، لأبي بكر أحمد بن علي، بن ثابت بن أحمد، بن مهدي الخطيب البغدادي (ت: 463هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف،الناشر: دار الغرب الإسلامي – بيروت.الطبعة: الأولى، 1422هـ – 2002 م، ووفيات الأعيان 1 / 269 – 270)، لابن خلكان، و(الأعلام 6/ 176، للزركلي.

(6) سبقت الإحالة عليه قريباً.

(7) انظر: شرح المواقف للسيد 1/ 145.

وفي (**شرح المقاصد**):[1] إن **الغزالي**[2] نقله عن أكثر **الأشاعرة**، وكأنه يشير إلى قوله في (**المستصفى**) ما نصه: (وعلى سبيل تضمن المقدمات النتيجة بطريق اللزوم[3] الذي[4] لا بُدَّ منه عند أكثر أصحابنا

المخالفين للتولد الذي ذكره المعتزلة. هـ).[5]

قوله: {وهو الصحيح}[6] قال في (**المواقف**): (وهذا[7] القول[8] لا يصح مع القول باستناد الجميع إلى الله تعالى ابتداء، وكونه قادرا مختارا، وأنه لا يجب على الله شيء، إذ لا وجوب عن الله تعالى ولا عليه هـ).[9]

وقد أجيب عن **الإمام** كما في (**شرح المقاصد**)[10] وغيره:[11] بأن الملازمة العقلية بين مقدورَيْن لا تنافي تعلق الاختيار بهما. بمعنى أن الفاعل إن شاء فعل اللازم والملزوم معا، أو تركهما معا. وأما الانفكاك فمستحيل[12] لا يتعلق به

---

(1) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني 1/ 96. وانظر في هذه المذاهب: المستصفى 1/ 75- 76، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م.

(2) هو محمد بن محمد، بن محمد بن أحمد، الطوسي، الغزالي، ولد بمدينة طوس من أعمال خراسان سنة 450هـ المعروف بأبي حامد، حجة الإسلام، الإمام العلامة، البحر المغدق، الفيلسوف، المتصوف، له تصانيف في عدة فنون، في الفقه وأصوله، والتربية، والمنطق، والفلسفة وغير ذلك. منها: تهذيب الأصول، وأساس القياس، والمستصفى من علم الأصول، والمنخول من تعليقات الأصول، وإحياء علوم الدين. (ت: 505هـ). انظر: سير أعلام النبلاء 16/ 322 ترجمة 204، وطبقات الشافعية 6/ 191 - 258، للسبكي، والأعلام 7/ 22 -23 للزركلي.

(3) في هامش خ ع عنوان: (القائلون بلزوم النتيجة للمقدمتين عقلًا).

(4) في خ ح ب، و خ ع (والذي) بزيادة الواو، لكن في خ ع على الواو رمز أنها خطأ.

(5) انظر: المستصفى للغزالي 1/ 75- 76،الفصل الثالث: في وجه لزوم النتيجة من المقدمات.

(6) نص عبارة السنوسي ص 13: (والثاني: مذهب إمام الحرمين وهو الصحيح ...).

(7) بالأصل (هذا) بدون واو أوّلًا.

(8) في شرح المواقف 1/ 145(المذهب) بدل (القول) وكلاهما صحيح المعنى.

(9) انظر: شرح المواقف للسيد 1/ 145وقد اختصر أبو حفص كلام السيد اختصاراً.

(10) انظر: شرح المقاصد 1/ 96-97.

(11) انظر: الموقف 1/ 145 - 146.

(12) هكذا بالأصل، وخ ع (فمستحيل) بالفاء.وهي الصواب. وفي باقي خ (بمستحيل) بالباء أولًا.

الاختيار. وهذا جار في المتلازمين مطلقا، كالجوهر،[1] والعرض[2].

قوله: {واستثنوا من ذلك النظر التذكري[3]}. أي فإنهم لا يقولون بتولده عن النظر؛ لأنهم يرون أنه حاصل بغير قدرة العبد واختياره.

قوله: {والرد على هذين المذهبين[4] لخ} ردّ[5] على المعتزلة أيضا بأن تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا، فكذا النظر ابتداء، لاشتراكهما في النظرية، واعترض بأن هذا لا يفيد اليقين،[6] لكونه قياساً[7]

---

(1) الجوهر: هو الجزء الذي لا يتجزأ، وعند الحكماء: ما وجوده لا في موضوع. وعند المتكلمين: عبارة عن المتحيز، وهو ينقسم إلى: بسيط ويعبر عنه بالجوهر الفرد، وإلى مركب وهو الجسم. انظر: التعريفات، للجرجاني 79، وكتاب الحدود الكلامية والفقهية على رأي أهل السنة الأشعرية، ومعه مسألة الشارع في القرآن، ص 106، لأبي بكر محمد بن سابق الصِّقَلّي (ت 493هـ)، والمبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين ، للآمدي ص 99 - 100، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي 1/ 602، وتحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب للبكي ص 43.

(2) العرض: ما لا يقوم بنفسه من المحدثات، أو هو عبارة عن الموجود في موضوع،أو هو الحادث القائم بالمتحيز بالذات، أو هو الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع، أي في محل، يقوم به. انظر: المصادر السـابقة.

(3) الأنظار ثلاثة: ابتدائي، وهو الذي لم يتقدم للنفس. وتذكري، وهو الذي تقدم لها واسترجعته. وذكري؛ وهو الذي تقدم ثم أتاها من غير استرجاع، وكذا العلم مطلقاً كما قال في شرح المقاصد عن الإمام: (إن أول مراتب وصول النفس إلى المعنى شعور، فإذا وصلت إلى تمامه فتصور، فإذا بقي بحيث لو أريد استرجاعه رجع يقال له حفظ، ويقال لذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر). انظر: حواشي اليوسي على شرح الكبرى 1/ 145،

(4) في نسخة دار القلم ص 13، ونسخة دار الكتب ص 20 اللتين عندي هكذا (والرد على الأخيرين ...).

(5) الذي رد على المعتزلة بهذا الرد هو الامام سعد الدين التفتازاني في(شرح المقاصد 1/ 94-95 حيث قال: (...فلا يصح تكليف العبد به.قال:وفي نهاية العقول ما يُشعر بأن علة عدم التوليد في التذكر هو لزوم اجتماع المُوجِبَيْن على أثر واحد، لأنه قال: التذكر عبارة عن وجود عِلمَيْن أحدهما العلم بالمقدمات التي سبقت، والآخر العلم بأنه كان قد أتى بتلك العلوم، ثم ليس أحد العِلمَيْن أولى بالتوليد من الآخر، فيلزم أن يكون كل منهما مولداً للعلم بالنتيجة، وهو محال). ومِن قول أبي حفص (بأنه تذكر إلى قوله تكليف العبد به)كله نص كلام السعد.

(6) اليقين: الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع، وَقيل: عبارَة عن العلم المستقر في القلب لثُبُوته من سَبَب مُتَعَيّن له بحيث لا يقبل الانهدام، مِن (يقن المَاءُ في الحَوض): إِذا اسْتَقر ودام. انظر: الكليات ص 979 - 980، والتعريفات ص 259.

(7) القياس في اللغة : التقدير، يقال : قست الثوب بالذراع،أي قدرته به. انظر: لسان العرب 6/ 186، لابن منظور، وفي اصطلاح المناطقة: فقد عرّفوه: بأنه قول مؤلف من قضايا، متى سلّمت، لزم عنها لذاتها قول آخر. انظر: معيار العلم في فن المنطق ص 131، لأبي حامد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ)، وطوالع الأنوار بشرح طلائع الأنظار، 2/ 273، وتحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية، ص 139، لقطب الدين الرازي، وحاشية الدسوقي على التذهيب ص 364. والتذهيب شرح للخبيصي على (تهذيب المنطق والكلام) للسعد التفتازاني.

تمثيلياً[1]. وإن أورد بصورة قياسي[2] منطقي؛ بأن يقال: لو كان النظر مولدا لكان تذكره مولدا، لعدم الفرق واللازم باطل وفاقا، ولا إلزام، لأنهم إنما قالوا بالحكم؛ أعني عدم التوليد في الأصل؛ أعني التذكر لعلة لا توجد في الفرع؛ أعني ابتداء النظر، وهي كونه حاصلا بغير قدرة العبد واختياره، حتى لو كان التذكر بقصد العبد لكان مولدا فيصير الحاصل. أن هذا قياس مركب،[3] وهو أن يكون حكم الأصل متفقا عليه بين المستدل، والخصم، لكن يعلل عند كل منهما بعلة أخرى، والخصم بيَّن منْعَ وجود الجامع[4] بين الأصل، والفرع؛ إذ ابتداء النظر لا يشارك تذكره في عدم المقدورية، وبيَّن منع وجود الحكم في الأصل، أي لا نسلم أن التذكر لا يُولِّد العلمَ عند كونه بقدرة العبد، وإنما ذلك عند كونه مانعاً[5] للذهن من غير قصد العبد فإنه يكون فعل الله تعالى،

فلو قلنا: يتولد ويعلم عنه لكان أيضا فعل الله تعالى فلا يصح تكليف العبد به).[6]

---

(1) التمثيل هو عند المنطقيين: إثبات حكم في جزئي لثبوته في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما مؤثر في ذلك الحكم والمراد بالجزئي الجزء الإضافي. وقيل: التمثيل هو المؤلف من قضايا تشتمل على بيان مشاركة جزئي لجزئي في علة حكم ليثبت ذلك في ذلك الجزئي، ويسميه الفقهاء قياساً. وإلى قياس التمثيل الإشارة بقول صاحب السُّلَّم في علم المنطق: (وحيث جزئي على جزيئ حمل× لجامع فذاك تمثيل جعل. ولا يفيد القطع بالدليل× قياسُ الاستقراء والتمثيل) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي 1/ 506، والتعريفات، للجرجاني ص 66، و(المبين) للآمدي ص 80، وتحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية، لقطب الدين الرازي ص 166، وشرح المواقف 1/ 181-184، وشرح المقاصد 1/ 94- 95، وطرق الاستدلال ومقدماتها ليعقوب ص 227.

(2) هكذا بالأصل، وفي باقي خ (قياس) بدون ياء آخراً.

(3) قال ابن السبكي: (فإن كان الحكم متفقاً بينهما ولكن لعلتين مختلفتين فهو مركب الأصل فيه، أو لعلة يمنع الخصمُ وجوده في الأصل فمركب الوصف ولا يقبلان خلافاً للخلافيين)، انظر: جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية العطار 2/ 262- 263. وانظر: حاشية المقاصد 1/ 91.

(4) إذاً فلا يصح القياس في الحالتين معاً حيث انتفت العلة الجامعة بين الأصل والفرع، وانتفى أيضاً حكم الأصل المقيس عليه، وهذا يدخل في باب القوادح - وهي ما يقدح في الدليل من حيث العلة أو غيرها - فالمعترض - الخصم - ادّعى التخلّف - على القول بأنه قادح - وهو منع وجود العلة فيما اعترض به أو منع انتفاء الحكم. انظر: جمع الجوامع لابن السبكي بشرح المحلي وحاشية البناني 2/ 299. دار الفكر. 1420هـ/ 1982م.

(5) هكذا في خ ح الأصل(مانعاً) بالعين المهملة آخراً. وفي باقي خ (مانحا) بالحاء المهملة آخراً وهي الصواب بحسب سياق الكلام.

(6) الى هنا كلام السعد من شرح المقاصد 1/ 94 كما سبقت الإحالة عليه آنفاً.

قوله: {وأما مذهب السمنية لخ} **السُّمَنِيَّة** منسوبة إلى **سُومْنان**[1] قوم من عَبَدة الأوثان، قائلون: **بالتناسخ**، وبأنه لا طريق إلى العلم سوى الحِسّ، كذا في (**شرح المواقف**).[2] وفي **القاموس** (سُمَنِّيَة: كعُرَنِيَّة قوم في الهند، دهريون،[3] قائلون بالتناسخ[4] هـ).[5]

قوله:[6]**{وضرورة**[7] **العلم بإفادته لخ}**[8] مقتضاه أن قولنا: النظر يفيد العلم قضية ضرورية، وهو اختيار **الإمام الرازي**،[9]

---

(1) سمنان أو سمنات: اسم لصنم عظيم من أصنام الهنود، ومعناه: صاحب القمر، هدمه مرة السلطان محمود الغزنوي عام 416 ه. وقال ابن النديم: ومعنى السمنية منسوب إلى سمني وهم أسخى أهل الأرض والاديان وذلك أنَّ نبيّهم بوداسف أعلمهم أن أعظم الأمور التي لا تحِل ولا يسع الإنسان أن يعتقدها ولا يفعلها قول (لا) في الأمور كلها، فهم على ذلك قولا وفعلا وقول (لا) عندهم مِن فِعل الشيطان، ومذهبهم دفع الشيطان. انظر: حاشية كشاف اصطلاحات الفنون 1/ 976، والفهرست ص 419، لأبي الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي المعروف بابن النديم (ت: 438هـ)، تحقيق: إبراهيم رمضان، الناشر: دار المعرفة بيروت – لبنان،الطبعة: الثانية 1417 هـ – 1997 مـ

(2) انظر: شرح المواقف 1/ 130، وحاشية المقاصد 1/ 91، والفرق بين الفرق ص 346، وشرح المقترح على الإرشاد، 1/ 114 – 115، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم 1/ 976، والتبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، ص 149، لطاهر بن محمد الأسفراييني، أبي المظفر (ت: 471هـ) تحقيق: كمال يوسف الحوت، الناشر: عالم الكتب – لبنان، الطبعة: الأولى، 1403هـ – 1983م ، والغنية في علم الكلام، للنيسابوري1/ 230، وأصول الدين، ص 10، للأستاذ أبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي (429هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،الطبعة الأولى: 1417هـ/ 1997م.

(3) ويسمَّون أيضاً التناسخية. والدَّهري بفتح الدال وضمها: القائل ببقاء الدهر. وإليهم الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ الجاثية آية: 24. انظر: كتاب العقائد والديانات لابن الجوزي البغدادي ص 15، 85 –86.

(4) التناسخ عند الحكماء: انتقال النفس الناطقة من بدن إلى بدن آخر، أو هو عبارة عن تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر، من غير تخلل زمان بين التعلقيْن للتعشق الذاتي بين الروح والجسد. انظر: التعريفات، للجرجاني ص 68، والكشاف، للتهانوي 1/ 512.

(5) انظر: القاموس المحيط 2/ 1586.

(6) قد علق اليوسي في حواشي شرح الكبرى 1/ 152 – 153على هذه الفقرة نفسها بقوله: (قوله : وضرورة العلم بإفادته...إلخ)، إشارة إلى جواب عن سؤال المخالفين تقريره: أن الحكم بأن النظر يفيد العلم إما أن يكون ضرورياً أو نظرياً، والملازمة ظاهرة، والتالي باطل بقسميه: أما الأول، فلأنه لو كان ضرورياً لما وقع فيه اختلاف العقلاء، ولما اختلف بالخفاء والجلاء وكلا اللازمين باطل، وأما الثاني، فلأنه لو كان نظرياً لكان إثباته بالنظر، وفيه دور وتناقض من حيث كونه معلوماً لكونه وسيلة، مجهولاً لكونه مطلوباً...).

(7) الضرورة: في اللغة الحاجة. وعند المنطقيين عبارة عن استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع سواء كانت ناشئة عن ذات الموضوع أو عن أمر منفصل عنها. وهي أقسام. انظر: الكشاف للتهانوي 2/ 1112.

(8) في هامش خ ع (قولهم النظر يفيد العلم)

(9) انظر: معالم أصول الدين، للرازي بشرح ابن التلمساني ص 76 – 77، فقد أجاد ابن التلمساني في المسألة

وذهب **إمام الحرمين**[1] إلى أنها نظرية، ولا معارضة بين ما هنا وبين ما قدّمه من توقف وجوب النظر على أنظار دقيقة، إذ يمكن الجمع بأن المراد بالأنظار الدقيقة غير هذه المقدمة، من وجوب المعرفة، وكونها لا تحصل إلا بالنظر، وكون ما لا يتمّ الواجب إلا به واجبا. كما تقدم التنبيه عليه.

وقوله: {المستفادة من التجربة} يفيد أنها من المجربات،[2] وفيه نظر، إذ المجربات هي التي يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار، ولا مجال للحس هاهنا إلا أن يراد الحس الباطني، واعلم أن **الإمام الرازي** قال: قد يفيد النظر العلم. وعبارته في (**المحصل**) (الفكر المفيد للعلم موجود هـ).[3]

فالمدعى على هذا جزئي وهو وإن كان سهل البيان قليل الجدوى لأن المقصود الأصلي من إثبات كون النظر الصحيح مفيدا للعلم أن يستدل به على أن الأنظار الصحيحة الصادرة منّا مفيدة العلم، بأن يقال: مثلا هذا نظر صحيح، وكل نظر صحيح يفيد العلم، فهذا يفيد العلم، وإذا كان المدعى جزئيا لم يتيسر لنا ذلك المقصود. وقال **الآمدي**: (كل نظر صحيح في العقليات لا يعقبه ضد العلم مفيد له).[4] فجعل[5] المدعى كلية[6]

---

(1) انظر: كتاب الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 11 – 13، لإمام الحرمين، الجويني (ت 478هـ).

(2) المجربات: هي أمور أوقع التصديق بها الحس بشركة من القياس، أو ما يحتاج العقل فيه في جزم الحكم إلى تكرر المشاهدة مرة بعد أخرى، أو ما يصدق بالعقل به بواسطة الحس مع التكرار كالعلم بكون السقمونيا مسهلاً للصفراء. انظر النجاة لابن سينا ص 61 ،والتعريفات للجرجاني ص 202، والمبين، للآمدي ص 83، والكشاف للتهانوي 1/ 381، وحاشية المقاصد 1/ 71.

(3) انظر: محصل أفكار ...ص 24 قال: مسألة: الفكر المفيد للعلم موجود، والسمنية أنكروه مطلقاً.

(4) انظر أبكار الأفكار في أصول الدين 1/ 73، لسيف الدين الآمدي (ت 631هـ)

(5) هكذا في خ ح الأصل و خ ع (فجعل) بالفاء، وهي أوضح وفي باقي خ (بجعل) بالباء.

(6) أي قضية كلية وهي: ما كان موضوعها الذي حكم عليه كلياً، أي كانت كمية الأفراد فيها كلاً، وحكم فيها على جميعهم وعل وجه الإحاطة والشمول. انظر: تحرير القواعد المنطقية، ص 88، لقطب الدين الرازي، وتهذيب المنطق والكلام، للتفتازاني، ص 237، والمستصفى 1/ 36، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ)،تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413هـ – 1993م، وطرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين، للدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين ص 181. مكتبة الرشد ناشرون –الرياض، الطبعة الثالثة 1426هـ/ 2005م.

موجبة[1] موضوعها[2] مقيد بقيود[3] ولا يضر خروج التصورات[4] لأن المقصود الأصلي هو الأنظار التصديقية.[5]

قوله: {لا يقال الضروري لخ} إشارة إلى الإيراد المتوجه من قبل **السُّمَنِيَّة** على القول بأن القضية المذكورة ضرورية، وذلك لأنهم أوردوا على كون النظر الصحيح مفيدا للعلم أنه إن كان معلوما، كان ضروريا أو نظريا، والكل باطل، أما الأول فلأن الضروري لا يختلف[6] فيه العقلاء، وهذا مختلف فيه، ولأنا نجد بينه وبين قولنا: الواحد نصف الاثنين تفاوتا ضرورياً،[7] ونجزم بأنه دونه في القوة، ولا يتصور ذلك إلا باحتماله النقيض، ولو بأبعد وجه ،وذلك ينفي بداهته.[8] وأما الثاني فلأنه إثبات النظر في[9] النظر، فيلزم إثبات الشيء بنفسه، وأنه تناقض.

قال السيد: (فإن قيل: هذه الشبهة إنما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيداً لا على انتفاءِ صِدقه، لجواز أن يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به. قلنا: المدعى عندنا أن هذه القضية صادقة معلومة الصدق، لأن المقصود بها يترتب على العلم بصدقها، فالمنكِر يدّعي انتفاء معلومية صدقها، وذلك إما بانتفاء صدقها، أو بانتفاء العلم به هـ).[10]

---

(1) أي غير سالبة ولا منفية

(2) الموضوع هو: الجزء الأول من القضية، سمي موضوعاً لأنه وضع ليحمل عليه الثاني، أو ليحكم عليه بشيء. انظر: شرح التهذيب بحاشية العطار، شيخ الإسلام حسن بن محمد الشافعي (ت 1250هـ) ص 117، نقلاً عن كتاب طرق الاستدلال ليعقوب ص 179.

(3) والقيود هي قوله (صحيح)، و (في العقليات) و(لايعقبه ضد العلم)

(4) التصور : عبارة عن حصول صورة مفردة ما في العقل، كالجوهر والعرض، ونحوه.انظر: المبين، للآمدي ص 65.

(5) التصديق: عبارة عن حكم العقل بنسبة بين مفردين إيجاباً أو سلباً، على وجه يكون مفيداً، كالحكم بحدوث العالم ووجود الصانع ونحوه.المصدر السابق.

(6) في هامش خ ح الأصل [العقلاء وهذا مختلف فيه لخ] فهذه الجملة ساقطة من صلب خ ح الأصل مثبتة في الهامش وعليها علامة صح.

(7) في خ ع (ضرورية) بالتاء آخراً، والصواب ما بالأصل.

(8) من قول أبي حفص (والكل باطل إلى قوله تناقض) هو ملخص من جواب السعد في المقاصد وشرحها 1/ 98. والبداهة والبديهي: الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب.انظر:التعريفات ص 48.

(9) لعلها بمعنى الباء بدليل ما بعدها.

(10) انظر: شرح المواقف 1/ 126 للسيد الشريف الجرجاني.

قوله: {لأنا نقول} جواب[1] عما أورد على اختيار كون القضية المذكورة ضرورية، مُحصله[2] أن منشأ الاختلاف في الحكم المذكور عدم عثور من أنكره على الأنظار الصحيحة المفيدة العلم، ولو حصل العثور عليها لاعترف بصدق هذه الضرورية قطعا، وهذا مبني على ما ذكره من أن هذه القضية من المجربات، وفيه ما تقدم. ثم في هذا الجواب نظر، لاقتضائه أن السُّمنية ما عثروا على نظر صحيح قط، ولا حصل لهم شيء من العلوم النظرية، وليس كذلك، وإنما هم جاحدون مكابرون لإنكارهم هذا الحكم الضروري عند من يراه ضروريا، والمذكور في (**المواقف**)،[3] وغيرها[4] جواباً عن الشبهة، وهو ما قرّره **الإمام**[5] أنا لا نسلم عدم الاختلاف في الضروري، بل قد يخالف فيه قليل، وقد أنكر قوم البديهيات رأساً، وذلك الاختلاف لخفاء[6] في تصور الطرفين ولعسر في تجريدهما عن العوارض فلما لم يجردوهما كما هو حقهما أنكروا بداهة الحكم بينهما والتفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين،إما للإلف والاستئناس بذلك القول، لوروده على الذهن كثيرا، بخلاف ما نحن فيه، أو لتفاوت في تجريد الطرفين، فلا يقدح في البداهة.

وذهبت طائفة: منهم **إمام الحرمين**[7] إلى أنه نظري، ولا تناقض في إثبات النظر بالنظر، واعترضه الإمام في (**نهاية العقول**)[8] بأن إثبات الشيء بنفسه يقتضي أن يعلم به قبل نفسه، ليمكن إثباته، وذلك يستلزم أن يعلم حين لا يعلم، وهو تناقض. وأجيب[9] بأنّ إمام الحرمين إنما يمنع كون إثبات النظر بالنظر إثباتا للشيء

(1) في خ ع (جواباً) بالنصب ووجهه أنه حال أي ذَكَره جواباً.
(2) في خ ح الأصل، و خ ح ب (محصلة) بالتاء آخراً.وهي غير صواب.
(3) انظر: شرح المواقف 1/ 126 - 127
(4) انظر: المقاصد للسعد 1/ 97 - 98
(5) المراد بالإمام : هو الرازي
-تنبيه: من قول أبي حفص (أنا لا نسلم إلى قوله فلا تناقض) هو ملخص من المواقف 1/ 126 - 130.
(6) في خ ح الأصل (في) لكنها تشطب عليها بعلامة [قي] وفي باقي خ [لخفاء]
(7) انظر: الإرشاد ص 11 - 12 وشرحه للمقترح 1/ 116 - 119، فقد ردَّ عليه، واختار غير ما ذهب إليه.
(8) انظر: نهاية العقول في الكلام في دراية الأصول،- يعني أصول الدين - لفخر الدين الرازي، ج 1/ 181، تحقيق: الدكتور سعيد عبد اللطيف فودة، الطبعة الأولى: 1436هـ/ 2015م، دار الذخائر - بيروت - لبنان، وحاشية المقاصد 1/ 94، وكشف الظنون 2/ 1988. لحاجي خليفة.
(9) في هامش خ ع (جواب عن إمام الحرمين)

بنفسه، لا أنه يسلم ذلك، ويمنع كونه تناقضا، وذلك بأن نثبت القضية الكلية شخصية[1] فنقول هكذا: (كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه منافٍ للعلم مشتمل على مقتض للعلم، مع[2] عدم المانع، وكل ما هو كذلك مفيد للعلم، ومستلزمه، فما هنا نظر جزئي واقع في مقدمتين بديهيتين فيفيد العلم بداهة، لا يحتاج فيه إلى تصور الطرفين من حيث خصوصهما[3] فقط، من غير أن يعلم أنه من أفراد النظر أولا، فلا يلزم حينئذ إلا توقف العِلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية.

فإن قيل: لاشك أن الكلية مشتملة على أحكام جزئيات موضوعها، فإذا أثبتت بحكم جزئي فقد أثبتت حكم الجزئي بنفسه. قلت: حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث إنه فرد من أفراد موضوع الكلية، فالأول ضروري أثبت به الثاني النظري، فلا محذور.

ثم اعلم، أنه قد عورضت الشبهة المذكورة. فقيل: قولكم: لا شيء من النظر بمفيد للعلم، إن كان ضروريا لم يختلف فيه أكثر العقلاء، [وهذا لا يمنع إذ لا يتصور إنكار أكثر العقلاء][4]. الحكم[5] بديهي ، بخلاف إنكار أقلهم إياه فجائز، وإن كان نظريا لزم إثباته بنظر خاص، يفيد العلم به، وأنه تناقض صريح.

قال السيد: (وهذه المعارضة إنما تتم إذا ادّعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية، إذ يلزمهم التناقض على تقدير كونها نظرية، وأما إذا كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيدا للعلم فلا تناقض هـ).[6] وللسمنية شبهة أخرى مذكورة في المطولات.[7]

---

(1) القضية الشخصية، وتسمى - أيضاً - المشخصة، والمخصوصة: وهي القضية التي يكون موضوعها شخصاً، أو فرداً معيناً، أي جزئياً حقيقياً، وتعد هذه القضية: موجبة كانت أو سالبة، في حكم القضية الكلية، ولهذا اعتبروها كبرى قياس في الشكل الأول. انظر: طرق الاستدلال ليعقوب. ص 181.
(2) في خ ح الأصل [على] وفي باقي النسخ [مع] وهي أوضح.
(3) في خ ح الأصل [خصوصها] بالإفراد. وفي باقي خ [خصوصهما] بالتثنية. وهي أوضح.
(4) ما بين القوسين ساقط من صلب خ ع مثبت في هامشها وعليه علامة صح.
(5) في خ ح الأصل و خ م ك، د [الحكم] بالألف واللام. وفي خ ح ب، وخ ع [لحكم] وهي الصواب.
(6) انظر: شرح المواقف للسيد 1/ 129 - 130
(7) نظر: المقاصد 1/ 97- 105، وشرح المواقف 1/ 130- 140

قوله:[1] {**لا على كمال التصور**} هذا تسليم استحالة تصور الحقائق الإلهية من الذات والصفات، وقد لا يسلم لجواز[2] أن يخلق الله تعالى فينا العلم بكُنه[3] حقائق ذاته وحقائق صفاته ابتداء ويكون هنالك لازم ينتقل الذهن منه إلى كُنه حقائقها فإنه غير ممتنع وإن لم يكن الانتقال من اللازم إلى كنه الملزوم أمرا كلياً، فهذا هو الجواب الأول عن[4] الشبهة، كما في(**المواقف**)،[5] وغيرها.

قوله[6]: {**وأما الثاني فلا ينتج لخ**}. يريد بالثاني: كثرة الخلاف،[7] فإنها لا تدل على الامتناع.[8]

قوله:[9] {**ثم اختلف القائلون بإفادته، هل العلم لخ**}. وجه الدليل هو جهة الدلالة، وهو الأمر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل[10] إلى المدلول.[11]

---

(1) عنوان هذه الفقرة الردّ (على ما احتج به المهندسون؛ من أن الحكم على الشيئ فرع تصوره، وحقيقة الإله يستحيل تصورها، فلا يدرك بالنظر الحكم عليها... حتى قال: وأما الأول: فلأن الحكم إنما يتوقف على تصور ما، وهو موجود، لا على كمال التصور). انظر: شرح الكبرى ص 14 - 15. للإمام السنوسي، دار القلم.

(2) في خ ح الأصل، وخ ح ب، وخ ع [الجواز] بأل. وفي باقي خ (لجواز) بدونها. وهي الصواب.

(3) الكُنْهُ، بالضم: جوهر الشيء، وغايته، وقَدْره، ووقته، ووجهه. واكتنهه وأكنهه: بلغ كُنهَه. القاموس المحيط ص 1252، الناشر: مؤسسة الرسالة.

(4) في خ الأصل، وخ ع [من] وفي باقي خ [عن] وهي الصواب.

(5) انظر: المواقف 1/ 139.

(6) نص عبارة السنوسي في كبراه ص 15: (وأما الثاني فلا ينتج الامتناع بل العسير، وهو مسلَّم لا شكّ فيه، إذ الوهم يُلابس العقل في مأخذه، والباطل يشاكل الحق في مباحثه...).

(7) حيث قال في شرح كبراه ص 14 (وبأن أقرب الأشياء إلى الإنسان هويته التي يشير إليها بأنا، وفيها من كثرة الخلاف ما علم...).

(8) أي لأن كل شيء أولى من شيء لا يمنع من وقوع غير الأولى.

(9) عنوان هذه الفقرة هو (متى يقع العلم بالنتيجة ؟). انظر: العقيدة الكبرى ص 15 دار القلم.

(10) الدليل في اللغة هو: المرشد وما به الإرشاد، وفي الاصطلاح : ما أمكن أن يتوصل به إلى العلم، أو هو ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، أو هو المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس وما لا يعرف باضطرار وهو الذي ينصب من الأمارات ويورد من الإيماء والإشارات مما يمكن التوصل به إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس. وحقيقة الدليل، هو ثبوت الأوسط للأصغر، واندراج الأصغر تحت الأوسط. انظر: التعريفات، للجرجاني ص 104، وتمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، للباقلاني ص 33 - 34، لمحمد بن الطيب، بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبي بكر الباقلاني المالكي (ت: 403هـ) تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية - لبنان،الطبعة: الأولى، 1407هـ - 1987م، و الكليات لأبي البقاء ص 439، والكشاف، للتهانوي 2/ 1502، وتحرير المطالب ص 96، للبكي.

(11) المدلول هو:الذي يلزم من العلم بشيء آخر العلم به. انظر التعريفات ص 207، للجرجاني، والكشاف 2/ 1502 . للتهانوي.

فإذا استدللنا بالعالَم على الصانع؛[1] بأنْ نظرنا فيه وحصلنا قضيتين: إحداهما أن العالم حادث، والأخرى أن كل حادث له صانع، لنعلم من ترتيبهما أن العالم له صانع. فالعالم هو الدليل عند **المتكلمين**، لا نفس المقدمتين المترتبتين، على ما هو اصطلاح **المناطقة**. وثبوت الصانع هو المدلول، وكون العالم بحيث يُفيد النظرْ فيه العلمَ بثبوت الصانع هو الدلالة، [2]وإمكان العالم، أو حدوثه الذي هو منشأ الاحتياج إلى المؤثِر هو جهة الدلالة، وهذه أمور أربعة تتعلق بها علوم أربعة.

قال **الإمام** في (**المحصل**): (اختلفوا في أن العِلم بوجه دلالة الدليل على المدلول، هل هو عين العلم بالمدلول، أو غيره، والحق أن هاهنا أموراً ثلاثة: العلم بذات الدليل، كالعلم بإمكان العالم، والعلم بذات المدلول، كالعلم بأنه لا بُدَّ له من مؤثِر، والعلم بكون الدليل دليلاً على المدلول.

أما العلم بذات الدليل فهو مغاير للعلم بذات المدلول، ومستلزم له، وأما العلم بكون الدليل دليلا على المدلول فهو أيضا يغاير العلم بذات الدليل، والعلم بذات المدلول، لأنه علم بإضافة أمر إلى أمر، والإضافة بين الشيئين مغايرة لهما

---

(1) قال الإمام البكي - رحمه الله - في كتابه: تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب ص 98 - ما نصه: (الصانع يقال: لمن اتصف بالصنعة، والصُّنع يقال: لإيجاد صورة الشيء الذي به كمالُ ماهيته في مادته القابلة لذلك. ثم اشتهر اسم الصانع في لسان المتكلمين بإزاء ذات الواجب - جل وعلا - من حيث إيجاده المخلوقات إيجاداً اختياريّاً مصحوباً بالحكمة المصحِّحة للصنعة. وهذا الاسم لم يرد به أثر، وإنما ثبت بإجماع أهل السنة). وقد أعجبني كلام لأبي عبد الله محمد الطالب بن الحاج في حاشيته على شرح ميارة على متن الإمام ابن عاشر 1/ 52. فأحببت نقله للإفادة فقال ما نصه: (اشتهر عند المتكلمين إطلاق الصانع على المولى تبارك وتعالى قيل: ولم يَرد إطلاقه في أسمائه وهي توقيفية على الصحيح وفيه نظر، بل هو وارد ففي كتاب الذكر - والدعاء والتوبة والاستغفار، باب العزم بالدعاء ولا يقل إن شئتَ - من صحيح مسلم - رقم ح 2679 - (إن الله صانع ما شاء لا مكره له). وروى الحاكم - المستدرك كتاب الإيمان 1 / 85، رقم ح 85 - وصححه البيهقي في كتاب الأسماء والصفات 1/ 74، رقم ح 37 - من حديث حذيفة مرفوعاً: (إن الله صانع كل صانع وصنعته) ثم محل الخلاف في كون أسماء الله توقيفية أو غير توقيفية في الإطلاق على سبيل التسمية الخاصة ولا كلام في صحة الإطلاق من حيث الوصفية الكلية، وتوضيح بينهما في الحوادث أن كل أحد يطلق عليه (عبد الله) بالمعنى الوصفي ولا يلزم أن يكون علَماً لكل أحد).ه كلامه رحمه الله مع تنبيه مني على مظان الحديث. وانظر أيضاً: حواشي العلامة اليوسي على شرح الكبرى 2/ 33.

(2) الدلالة: هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول، أو هي: كون الشيء بحيث يفيد الغير علماً إذا لم يكن في الغير مانع، كمزاحمة الوهم والغفلة بسبب الشواغل الجسمانية.انظر التعريفات ص 104، والكليات لأبي البقاء ص 439، والكشاف للتهانوي 1/ 787.

انتهى هـ).[1] [قلت][2] وفي كلامه مساهلة لا تخفى، حيث جعل العلم بذات الدليل كالعلم بإمكان العالم، وإمكان العالم هو وجه الدلالة، [لا نفس الدليل فأوهم أن وجه الدلالة نفس][3] الدليل. وفي كلامه أيضا ما يوهم خلافا في مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم[4] بالمدلول، حيث احتيج إلى البيان، وصرح به **صاحب (المواقف)**،[5]،[6] واعترضه[7] **السعد** في **(شرح مقاصده)** بأن هذا الخلاف لا يوجد في الكتب المشهورة، والمشهور هو الاختلاف في مغايرة جهة الدلالة للمدلول، ويتفرع عليه الاختلاف في تغاير العلم بهما، على ما قال الإمام الرازي، وغيره أن العلم بوجه دلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول، فيه خلاف، والحق المغايرة لتغاير المدلول ووجه الدلالة هـ).[8]

وقد ذكر صاحب (المواقف) هذا الخلاف في مغايرة وجه الدلالة للدليل أيضا فقال ما نصه: قال[9]،[10] قوم: وجه الدلالة غير الدليل، كما تقول: العالَم يدل على وجود الصانع لحدوثه، فالدليل هو العالم، ووجه دلالته هو الحدوث،[11] وهو

---

(1) انظر: المحصل ص 30. واعتراض أبي حفص ملخص من اعتراض الطوسي في تلخيصه للمحصل فانظره ص 30

(2) لفظة (قلت) زائدة في خ م د، ساقطة خ م ك، وثابتة في خ ح 1الأصل، و خ ح ب،و خ ع.

(3) ما بين قوسين غير ثابت في صلب نسخة ع ثابت في هامشها وعليه علامة صح.

(4) في خ ع (العلم) بالألف واللام. والصواب مع سقوطها.

(5) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، قاضي قضاة الشرق، وشيخ العلماء في تلك البلاد، العلامة عضد الدين، الإيجي الشيرازي مولده في إيج – من نواحي شيراز – بعد سنة ثمان وسبعمائة كان إماماً في علوم متعددة، محققاً، مدققاً، ذا تصانيف مشهورة، منها: شرح المختصر لابن الحاجب، والمواقف في علم الكلام، والفوائد الغياثية في المعاني والبيان. ورسالة في الأخلاق، والعقائد العضدية. (ت: 765هـ) وقيل: (753هـ). انظر: الدرر الكامنة 3/ 110، لابن حجر، وطبقات الشافعية 3/ 27- 29 لابن قاضي شهبة، وشذرات الذهب 8/ 298 – 299، لابن العماد، والبدر الطالع، للشوكاني 1/ 326- 327

(6) انظر: المواقف 1/ 174 – 175. والضمير في قوله (واعترضه) يعود على صاحب المواقف لأن السعد ذكر كلامه واعترضه.

(7) في خ ح الأصل زيادة [الشيخ] لكن عليها علامة [ ] وهي ساقطة من خ ح ب، و خ ع. ولذلك لم أُثبتها في الصلب لأنه ليس من معهود أبي حفص أن يذكر السعد بلفظ (الشيخ).

(8) انظر: شرح المقاصد 1/ 111.وقد لخصه أبو حفص فقدم وأخر.

(9) عبارة المواقف هكذا (وقال آخرون لا يجب ذلك.. وإلا لزم التسلسل.. والحدوث الذي هو وجه الدلالة ليس غير العالم الذي هو الدليل إذ لا واسطة..). انظر: المواقف 1/ 174.

(10) في خ ح الأصل، و خ ع هكذا [ثم قال] وكذلك خ ح ب.

(11) الحدوث: عبارة عن وجود الشيء بعد عدمه. الحدوث الذاتي: هو كون الشيء مفتقرًا في وجوده إلى الغير. الحدوث الزماني: هو كون الشيء مسبوقًا بالعدم سبقًا زمانيًا، والأول أعم مطلقًا من الثاني. انظر: التعريفات ص 82.

مغاير له عارض، وقال آخرون: لا يجب ذلك،[1] وإلا لزم النشر والحدوث غير[2] العالم إذا إذ لا[3] واسطة بين العالم والصانع، إذ ليس ثمة أمر ثالث غير الدليل والمدلول، وهذا قريب مما قال مشايخنا: صفة[4] الشيء لا هو ولا غيره، بل يشبه أن يكون فرعا لذلك، فإن وجه الدلالة صفة للدليل هـ).[5] ومعنى قوله: (وإلا لزم النشر) أنّا ننقل الكلام إلى وجه الدلالة، كالحدوث، فإنه دليل يدل على وجود الصانع، فوجب أن يكون له وجه دلالة، وهلم جرا.

ونقل **السيد** في (**شرح المواقف**)[6] **والسعد** في (**شرح المقاصد**)[7] عن ناقد (**المحصل**)[8] ما نصه: (هذه المسألة تجري فيما بين المكتملين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده تعالى، فيقولون: لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله تعالى على وجوده مغايرا لهما، إذ المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه، والمغاير لوجود ما سواه هو بوجوده[9] فقط. وأجاب بأن وجه الدلالة مغاير لوجودهما، وهو أمر اعتباري، ليس بموجود في الخارج، كالإمكان والحدوث هـ).[10]

فتحصل أن الخلاف المتعارف إنما هو في مغايرة جهة الدلالة للمدلول، وعليه يتفرع الخلاف في تغاير العلمين المتعلقين بهما، والحق التغاير، وهو ما اقتضاه

---

(1) في خ م د [ذاك] وفي خ ح الأصل، وخ ح ب [ذلك]
(2) في خ ح الأصل، و خ ح ب، و خ ع و خ م د، هكذا [ليس غير] وفي خ م ك، هكذا (غير ليس) بتقديم غير على ليس.
(3) هكذا في خ الأصل، وخ ح ب، وخ ع [إذ لا]
(4) في هامش خ ح الأصل، و خ ع طُرة هكذا [صفة الشيء لا هو ولا غيره]
(5) انظر: المواقف 1/ 174 - 175.
(6) انظر: المواقف 1/ 175.
(7) انظر شرح المقاصد 1/ 111.
(8) ناقد المحَصّل: هو نصير الدين الطوسي الذي لخصه وسماه (تلخيص المحصل).
انظر كشف الظنون 2/ 1614
(9) في خ م د، وخ ح الأصل، وخ ح ب، وخ ع [وجوده] بإسقاط الباء.وكذلك في تلخيص المحصل ص 50 وهي الصواب.
(10) انظر: تلخيص المحصل للطوسي ص 50.

كلام المصنف من أن الاختلاف في العلمين هل هما متعاقبان أو متقارنان،[1]، وعلى الثاني فهل هما علم واحد أو علمان بشيء لا يعقل.

قوله: {وزعم ابن سينا إلى قوله: قال[2] شرف الدين ابن التلمساني: [3][4] وما ذكره حق}.

قال الإمام الرازي رحمه في **(المحصل)** ما نصه:[5] **(ذكر ابن سينا** أن حصول المقدمتين في الذهن لا يكفي في حصول النتيجة، فإن الإنسان قد يعلم أن هذا الحيوان بغلة، وأن كل بغلة عاقر، ومع هذين العلمين ربما رأى بغلة منتفخة البطن فظن أنها حامل، بل لا بدّ مع حضور المقدمتين من التفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية، وهذا ضعيف، لأن اندراج إحدى المقدمتين تحت الأخرى ،إما أن يكون معلوما مغايرا لتينك المقدمتين، وإما أن لا يكون، فإن كان مغايرا كان ذلك مقدمة أخرى، لابد منها في الإنتاج، ويكون الكلام في كيفية التئامه مع الأوليين كالكلام في التئام الأوليين، ويمضي ذاك إلى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات. وإن لم يكن ذلك معلوما مغايرا للمقدمتين استحال أن يكون شرطا في الإنتاج، لأن الشرط مغاير للمشروط، وهذا لا يغايره، فلا يكون شرطا.

---

(1) هكذا في خ الأصل،و خ ح ب [متقارنان] بالنون بعدها ألف. وهي الصواب.وفي خ م د [متقاربان] بالباء.

(2) في خ م د إسقاط (قال) وفي خ ح الأصل، وخ ح ب، وخ ع إثباتها.

(3) هو عبد الله بن محمد بن علي، أبو محمد، شرف الدين الفهري المصري المعروف بابن التلمساني، اشتهر بمصر فقيهاً أصولياً متكلماً ديناً خيراً محققاً صنف الكتب المفيدة منها: شرح التنبيه، في فروع الفقه، سماه (المغني) ولم يكمله وشرح المعالم في أصول الدين للرازي، وشرح خطب ابن نباتة، وشرح لمع الأدلة للجويني، وشرح الإرشاد لإمام الحرمين، وشرح الشفا للقاضي عياض. وغيرها. (ت: 644هـ). وذكر محقق المعالم أنه توفي سنة 658هـ. انظر: طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي 8/ 160: وحسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة 1/ 413، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، الناشر : دار إحياء الكتب العربية – عيسى البابي الحلبي وشركاه – مصر، الطبعة: الأولى 1387 هـ – 1967م، والأعلام للزركلي 4/ 125.

(4) انظر: شرح معالم أصول الدين، لابن التلمساني ص 82. قول أبي حفص: (وما ذكره حق) هو من كلام ابن التلمساني وكذلك قول السنوسي (وزعم ابن سينا..) كله منقول بنصه عن ابن التلمساني من شرحه على المعالم ص 82.

(5) في هامش خ ح الأصل، وخ ع عنوان [هل يكفي حصول المقدمتين في حصول النتيجة].

وأما حديث البغلة فذلك إنما يمكن إذا كان الحاضر في الذهن إحدى المقدمتين فقط، إما الصغرى وإما الكبرى أما عند اجتماعهما في الذهن فلا نسلم أنه يمكن الشك في النتيجة هـ).[1]

وقد أجيب[2] عن اعتراض الإمام هذا بأن لا نسلم أن ذلك المعلوم مقدمة أخرى، بل هو ملاحظة بنسبة[3] المقدمتين إلى النتيجة، وذلك لأن ابن سينا قال هكذا، ولا سبيل إلى درك مجهول مطلوب إلا من قبل خاص معلوم، ولا سبيل أيضا إلى ذلك إلا بالتفطن للجهة التي لأجلها صار مؤديا إلى المطلوب، فأشار بالتفطن للجهة إلى تلك الملاحظة، وهي من قبيل التصور دون التصديق.

وقد استدل **القاضي البيضاوي** على هذا في **(الطوالع)**[4] -كما نقله **المصنف** - باختلاف الأشكال في الجلاء والخفاء، فهيئة الأول قريبة[5] من الطبع يتفطن لها بالبديهة، وهيئة غيره بعيدة، فلا يتفطن لها إلا بدليل، أو تنبيه، لكن اعترضه صاحب **(المواقف)** [6]بأن اختلاف الأشكال قد يكون لاختلاف اللوازم فيها، فإن إنتاجها لبعض أظهر من إنتاجها لبعض آخر، قال: والحق أنه إن أراد ابن سينا بما ذكره اجتماع المقدمتين معا في الذهن مترتبتين على ما ينبغي فمسلم، وإن أراد أمرا آخر فممنوع).

قال السيد: (والحاصل أنه لا بُدَّ مع المقدمتين مع[7] الترتيب والهيئةِ مِن أن يكون[8] لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة، وأما ملاحظة الهيئة أو النسبة المخصوصة

---

(1) انظر: المحصل للرازي ص 30.

(2) قوله (وقد أجيب..) هذا الجواب للسيد في شرح المواقف 1/ 172 ومن قول أبي حفص (بأنا لا نسلم إلى قوله واعترضه صاحب..) ملخص من قول السيد في شرح المواقف.

(3) في خ ح الأصل، وخ ح ب، وخ ع (نسبة) بدون باء أولًا. وكذلك في شرح المواقف 1 / 172. وهي الصواب.

(4) انظر: طوالع الأنوار ص 31، بشرح الأصبهاني، وحاشية السيد الجرجاني.

(5) هكذا في خ ح الأصل، وخ ح ب، وخ ع [قريبة] بالباء. وهو الصحيح بدليل ما بعده. وفي باقي خ (قرينة) بالنون.

(6) انظر: شرح المواقف للسيد 1/ 173، ومن قول أبي حفص (بأن الاختلاف إلى قوله فممنوع) هو ملخص من كلام السيد في المواقف.

(7) هكذا في خ الأصل، وباقي خ (مع). وهي الصواب. و في خ م د، والمواقف (من).

(8) في المواقف (ومن أن تكون)

فلا دليل على كونها شرطا سوى قضية جلاء الأشكال وخفائها، وقد عرفت ما فيها).[1] ومقتضى كلام ابن التلمساني أنه لا بُدّ من العلم بأن هذا ترتيب مُنتج، وهو علم تصديقي لا تصوري، فهو غير ما في (**الطوالع**) خلاف ما يوهم[2] كلام المص[3] وقد علمت أنه لا حاجة إلى شيء من هذه العلوم، وأن مجرد حضور المقدمتين على الحالة المعتبرة فيهما كاف في العلم بالمطلوب.

قوله[4]: {**وكذلك إن كان لفساد في نظمه لخ هـ**[5]} مقتضاه: أن الفاسد لنظمه لا يستلزم الجهل، [باتفاق وهكذا ينبغي ومقتضى عبارة المواقف أنه مختلف فيه وأن اختيار الإمام أن الفاسد يفيد الجهل مطلقا وعبارة المحصل لخ].[6] وعبارة (**المحصل**): (النظر الفاسد لا يولد الجهل، ولا يستلزمه عند الجمهور منّا ومن **المعتزلة**، وقيل: إنه يستلزمه وهو الحق عندي، لَنَا أن كل مَن اعتقد أن الصالح قديم، وكل قديم مستغن عن المؤثر، فمع حضور هذين الجهلين استحال أن لا يعتقد أن العالم غني عن المؤثر، وهو جهل اهـ).[7]

وأنت خبير بأن احتجاجه هذا يدل على أن مختاره هو القول بالتفصيل،[8] بين الفساد المادي والصوري، لا القول بالاستلزام مطلقا. وقال **السعد** في (**شرح المقاصد**): (والتحقيق أنه لا نزاع ، لأن[9] الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق، والفاسد مادة فقط قد يستلزم وقد لا يستلزم، فمراد **الإمام**[10] الإيجاب الجزئي، كما في المثال المذكور، ومرادنا نفي الإيجاب الكلي، لعدم اللزوم في بعض المواد هـ).[11]

---

(1) انظر: شرح المواقف 1/ 173 - 174.
(2) في خ ح الأصل، وخ ح ب، وخ ع [يوهمه] وهي أوضح.
(3) رمز إلى (المصنف) وهو صريح في خ ع (المصنف) والمراد به السنوسي.
(4) عنوان هذه الفقرة كما في السنوسية: (النظر الفاسد وما يستلزمه) وتمام العبارة كما في ص 17 (... كالاستدلال بجزئيتَيْن أو سالبتَيْن). وعلق اليوسي في حواشيه على شرح الكبرى 1/ 163 على هذه الفقرة فأجاد وأفاد.
(5) هكذا بالأصل بزيادة هذا الرمز. وسقط من باقي خ.
(6) ما بين قوسين ثابت في خ الأصل، وخ ح ب، وخ ع ، لكن في خ ع (يختلف) بصيغة المضارع بدل مختلف.
(7) انظر: المحصل للرازي ص 29 - 30.
(8) في خ ح ب زيادة [المادي] وهي ظاهرة الحشو.
(9) في المقاصد (في أن)
(10) أي الرازي
(11) انظر: شرح المقاصد1/ 107.

وقد احتج من قال بعدم[1] الاستلزام؛ بأن النظر في الشبهة لو استلزم الجهل لكان نظر المحِقّ في شبهة المبطِل يُفيد الجهلَ.

قال في (**المحصل**): (والجواب أنه معارض بأن النظر في الدليل لو أفاد العلم لكان نظر المبطل في دليل المحق يفيد العلم، فإن جعلت هناك شرط الإفادة اعتقاد تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوه هـ).[2]

قال في **المواقف**: (وأثبته[3] المحققون بان النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل وإن كان قد يجلبه اتفاقا بيانه أن النظر الصحيح إنما هو في مقدمات لها في نفس الأمر إلى المطلوب نسبة مخصوصة بسببها يستلزم العلم بالمطلوب وليس للفاسد ذلك).

قال **السيد** في (**شرح المواقف**): (والتحقيق أنه لا استحالة [4] في أن يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية، لأجلها يستلزم بعضها بعضا، فإنه لا فرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الأول، مثلا في استلزام النتيجة، إنما الفرق بينهما في تحقق الملزوم في الأولى دون الثانية، وذلك لا مدخل له في الاستلزام. قال: ولاشك أن حصول العلم في الأولى والجهل في الثانية يتوقف على اعتقاد حقيقة المقدمات بلا فرق، وأما ما ذكر من التّحرير فإنما يتأتى على اصطلاح من جعل المفرد دليلا، فيقول مثلا: العالَم دليل الصانع، وله ارتباط عقلي به، ووجه دلالته عليه بحسب نفس الأمر، ولأجله كان مُسْتَلزِماً له، وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم به قطعا، بخلاف دوران أفعال العباد على اختيارهم وجودا وعدما، فإنه ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزما في نفس الأمر، لكون تلك الأفعال مخلوقة لهم، ويكون النظر فيه مفيدا للجهل به. لكن مَن اعتقد أن هناك ارتباطا عقليا أدّاه النظرُ فيه على ذلك الجهل بسبب اعتقاده،

---

(1) في خ ع (بقدم)
(2) انظر: المحصل، للرازي ص 30.
(3) أي المذهب الثاني، وهو عدم الإفادة.
(4) في خ ح الأصل ص 4 (لاستحالة) بسقوط الألف. والصواب إثباتها كما في باقي خ والمواقف المنقول عنها.

لا بسبب مناسبة مخصوصة، أو رابطة عقلية بينهما تكون منشأ للاستلزام هـ).[1]

ومرجع هذا التحقيق أن الفاسد لمادته قد يستلزم الحق، وقد لا، فإن حمل كلام الجمهور على نفي وجوب الاستلزام، ارتفع النزاع، كما قال **سعد الدين**.[2] وتحصل أن هذا الاستلزام بواسطة اعتقاد حَقِّيَة المقدمات، فلا يلزم عنها شيء بدون هذا الاعتقاد.

ولذا قيل: في تعريف القياس إن سلما -أي ولو فرضا – نعم، إن كانتا حقا في نفس الأمر كما في النظر الصحيح، كان الاستلزام ثابتا في نفس الأمر مع قطع النظر عن الاعتقاد، وَح[3] فلا منافاة بين ما يقوله المتكلمون وما يقوله المناطقة؛ لأن المتكلمين نظروا إلى ما في نفس الأمر، فلا يكون بين الفاسد وشيء لزوم وارتباط لفقدان المناسبة التي هي وجه الدلالة، والمناطقة نظروا إلى الاستلزام بواسطة الاعتقاد مع كون الدليل مستوفيا لشرائط الإنتاج، ولاشك في صحة الإنتاج على الوجه المذكور، فتارة تكون **النتيجة** حقا في نفس الأمر، وتارة تكون باطلا فليتأمل.

قوله: {وقيل يستلزمه، وهو رأي المنطقيين، وهو الصحيح}. قد تبيّن مِمّا ذكرناه أنه قد يستلزم وقد لا، على التحقيق، يوضحه أن **القياس الصحيح**[4] الصورة [5] إذا كانت مقدمتاه أو إحداهما كاذبتين، قد ينتج الحق،[6] كقولك: هذا مشيرا إلى إنسان (هذا فرس، وكل فرس حيوان) ينتج[7] هذا حيوان. أو كل فرس ناطق. ينتج هذا ناطق. وهذا المعنى مبسوط في كتب المنطق، فيشكل نسبة القول بالاستلزام إلى المناطقة، إلا إن عنى أنه يستلزمه في الجملة لا دائما.

---

(1) انظر: شرح المواقف 1/ 169 – 171.
(2) انظر: شرح المقاصد 1/ 107.
(3) يرمز بها إلى (حينئذ).
(4) لفظ (الصحيح) ساقط من خ م د. والصواب إثباتها كما في الصلب (أعلاه).
(5) في خ ح الأصل ص 4 [القياس الصوري] وفي باقي خ (القياس الصحيح الصورة). وهي أوضح.
(6) انظر: المقاصد 1/ 106، وحواشي اليوسي على شرح الكبرى 1/ 164.
(7) في خ ح الأصل ص 4 [فينتج] بالفاء. وكلاهما صحيح.

قوله: {وما احتج به المتكلمون لخ}. تقدّم ذكر احتجاجهم، وجوابه على ما في (المحصل) (والمواقف وشرحها).

وقال المقترح في (شرح الإرشاد) عند قوله: (والنظر الفاسد لا يتضمن علما ولا ضدا من أضداد العلم سواه)[1] ما نصه: (وذلك لأن جهة النظر[2] هو ما بين النظر الصحيح وبين الإطلاع على وجه الدليل من اللزوم، وبين الدليل والمدلول ارتباط لا محالة، فيلزم أن يكون بين النظر الصحيح وبين العلم بالمدلول ارتباط عقلي، وهو معنى اللزوم والتضمن، وهذا المعنى غير ثابت في النظر الفاسد، فإن النظر الفاسد إما أن يكون قاصرا فلا يعقبه شيء، وإما أن يكون واقعا في شبهة، فالشبهة[3] لا وجه لها يتعلق بأمر مّا، والدليل على أنه لا وجه لها؛ أن القول بثبوت وجه لها يتعلق بأمر ما يلزم أن تخرج عن كونها شبهة، وحقيقة الشبهة: ما اشتبه على الناظر أمرها، واعتقد فيها دلالة ولا دلالة فيها، وقد رأينا حال الناظر[4] فيه على ثلاثة مراتب: فتارة يتعقب النظر منه فيها جهله ،وتارة يسبق نظره في الدليل، فينظر فيها فيعرف أنها شبهة، ولا يعرف وجه حلها، ولا يُخالجه ريب في معلومه، وتارة ينظر في شبهة تناقضها فيغلب عليه الشك والحيرة لتعارض الشبهات لديه، فإذا تغير الأمر المتعقب لها علم أنها لا تستلزم شيئا عقلا. قال: [5]وقد قال من شاء طرفا من كلام المنطقيين إن اعتقاد المقدمتين يلزمه اعتقاد النتيجة، فإن التركيب المخصوص يلازمه الإنتاج ضرورة، فإنه ينتج بذاته، وهذا مندفع بما أشرنا إليه؛ إذ[6] وجدنا من سبق له العلم بالدليل لا يعتقد[7] النتيجة الكاذبة، إذا كانت معارضة للدليل مناقضة له، فلم يكن اللزوم لها حتما على كل حال، كالعلم بوجه الدليل هـ).[8]

---

(1) انظر: الإرشاد، للجويني ص 14.
(2) في شرح المقترح (التضمن) بدل (النظر) وهي أوضح.
(3) في خ ح الأصل ص 5، وخ ع [فالنتيجة] وهي غير صواب؛ لأن الحديث عن الشبهة، لا عن النتيجة.
(4) في خ ح الأصل ص 5 وخ ع [النظر] وفي باقي خ وشرح المقترح (الناظر) بصيغة اسم الفاعل وهي الصواب.
(5) أي المقترح
(6) في خ ح الأصل ص5 [إذا]
(7) لفظ (يعتقد) غير واضحة في خ م ك،د. وهي واضحة في باقي النسخ.
(8) انظر: شرح الإرشاد، 1/ 129 - 131، لمظفر بن عبد الله المصري المشهور بالمقترح ت 612هـ دراسة وتحقيق: الدكتورة نزيهة امعاريج، الرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب، وحواشي اليوسي 1/ 168 - 169.

فأما ما ذكره أولاً فحاصله أن النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل كما تقدم في عبارة (**المواقف**)، وأما قوله: وقد رأينا حال الناظر فيها لخ فهو ما أشار إليه المصنف هنا نقلا عن المتكلمين، وسيجيب عنه، وأما قوله: في الاعتراض على بعض المناطقة وجدنا من سبق له العلم بالدليل لا يعتقد النتيجة الكاذبة، فنقول: كأنه يُعَرِّض بالإمام. وفي كلامه هذا نظر، لأن هذا البعض يقول اعتقاد المقدمتين يستلزم اعتقاد النتيجة، وهذا حق لا ريب فيه، ومن سبق له العلم بالدليل لا يمكنه اعتقاد المقدمتين حتى يعتقد النتيجة، فلا محل للاعتراض.

قوله: {لا استرابة بين مقدمتين[1] لخ}. فيه نظر، فإن النظر في الشبهة الأولى إن أثر تصميماً[2] فالثانية لا تؤثر[3] تصميما آخر، لاستحالة التصميم على اثرين متنافيين، على أنه لا يمكنه النظر في الثانية مع فرض التصميم، لأنه صارف عن النظر، ولا سبيل إلى نسخ الأول بالثاني، لأن فيه تحكما، فما بقي إلا انتفاء الجزم بمفاد كل منهما، وتلك هي الاسترابة.

قوله: {واعلم أن النظر لخ } هذا المبحث يذكر في سياق ذكر شرائط[4] النظر[5] وقد ذكروا أنه يشترط للنظر مطلقا - بعد الحياة - أمران: أحدهما وجودي، وهو العقل الذي هو مناط التكليف، والثاني عدمي، وهو عدم ضده، والضد قسمان: عام يُضَادّ النظر، وغيره، وهو كل ما يضاد الإدراك، كالغفلة والنوم والغشية، وخاص يضاد النظر بخصوصه، وهو أمران: أحدهما العلم بالمطلوب، وثانيهما الجهل المركب، أي الجزم به على خلاف ما هو عليه، فإن صاحب العلم به أو الجهل المركب لا يتمكن من النظر، لامتناع طلب العلم مع حصوله في الأول، ولوُجْدان ما يَصرف عنه، وهو الجزم بالنقيض في الثاني على رأي الحكماء الذين لا

(1) في خ ح الأصل ص 5 و خ ع، والسنوسية ص 17 (معتقدين) وهي أصوب.
(2) في خ الأصل هكذا (إن أثر تصميا فالثانية إن اثر تصميمها آخر فالثانية) وهي غلط تأمل. وفي خ ع (إن أثر تصمياً فالثانية لا تؤثر تصمياً آخر).
(3) في خ م د (إن لا تؤثر (وفي خ م (أثر) وهي غير مستقيمة معنى يمكن المعنى والتقدير: فإن النظر في الشبهة إن اثر تصميا الأولى وأن أثر تصميا آخر فالثانية.
(4)في هامش خ ح الأصل عنوان (يشترط للنظر أمران)
(5) أي كما صنع السيد في المواقف 1/ 146، والسعد في المقاصد 1/ 108 - 113.

يرون اشتراط الشك في النظر، فهو بمنزلة الامتلاء يصرف عن الأكل، ولفقدان شرط النظر، وهو الشك عند أبي هاشم[1] الذي يراه شرطا، إذا تقرّر هذا فقول المصنف: فالخاصة كل ما يوجب إحضار المنظور فيه بالبال كالعلم به والجهل، يُرِيد؛ لأن العلم بالشيء من حيث هو مقتض لحضوره في الذهن، ما لم يمنع مانع من ذهول أو غفلة أو نحو ذلك، وكذا الجهل به جهلا مركبا، من حيث هو كذلك يستدعي حضوره على خلاف ما هو عليه ما لم يطرأ مانع. (واعلم أن ما ذكروه من مضادة النوم للإدراك لا يصح على الإطلاق، فإن النوم إنما يُضاد الإدراك بالآلات الحسية من الحواسّ الظاهرة، لا مطلق الإدراك، وإلّا فالروح[2] (جسد مثالي)[3] فيه جميع الآلات، فيقع الإدراك في النوم بتلك الآلات.

وهذا رأي المحققين، خلاف قول جمهور المتكلمين: إن الرؤيا خيال باطل، فإن الإدراك النومي لا يمكن إنكاره؛ لورد النص به في الكتاب والسنة. قال تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ﴾.[4] وقال تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ﴾.[5] وفي صحيح البخاري عن عبد الله بن سلام قال: «**رأيت كأنّي في روضة، وسط الروضة عمود، في أعلى العمود عروة، فقيل لي: ارقه قلت: لا أستطيع، فأتاني وصيف[6] فرفع ثيابي، فرفعت[7] فاستمسكت بالعروة، فانتبهت وأنا مستمسك بها، فقصصتها على النبي**

---

(1) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، عالم بالكلام، شيخ المعتزلة، ومصنف الكتب على مذهبهم، له آراء انفرد بها من مصنفاته: الشامل في الفقه، وتذكرة العالم، والعدة في أصول الفقه. توفي رحمه الله: 321هـ انظر: وفيات الأعيان 3/ 183 - 184، والبداية والنهاية 15/ 75، وميزان الاعتدال في نقد الرجال 2/ 618، للذهبي، والأعلام للزركلي 4/ 7، وغيرها.

(2) في هامش خ ح الأصل عنوان: (للروح جسد مثالي يقع الإدراك في المنام)

(3) هنا نقص غير واضح لكن وجد واضحا في خ ح الأصل هكذا (جسد مثالي) وفي خ ع هكذا (وإلا فللروح مثلاً فيه).

(4) سورة يوسف الآية: 36

(5) سورة يوسف الآية:43

(6) الوصيف: العبد، انظر: لسان العرب، لابن منظور 9/ 357.

(7) في البخاري بلفظ (فرقيت)

ﷺ، فقال: تلك الروضة؛ روضة الإسلام، وذلك العمود؛ عمود الإسلام، وتلك العروة؛ العروة الوثقى ، لا تزال مستمسكاً حتى تموت][1] _[2]

قوله[3]: {**قَالُوا: ونَظَرُ العَالِمِ لخ**}. جواب عن إيراد يرد على ما تقدم تقريره من كون العلم بالشيء يُضاد النظرَ فيه، وتقرير الجواب أن المراد بنظر العالم ليس هو العلم بالمنظور فيه الذي هو النتيجة، بل العلم بوجه دلالة الدليل، وفائدة طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني زيادة الاطمئنان بتعاضد الأدلة.

قوله: {وكالشَّكِّ فيه لخ} كذا **لإمام الحرمين**.[4] قال **المقترح** في (**شرح الإرشاد**)[5]: (رأيت للقاضي في بعض كتبه[6] تَوقُّفاً في مضادة النظر الشك. قال **الإمام**[7]: وجه مضادته للشك أنه بُغْية للحق، والشك تردد بين معتقدَيْن، يريد أن الشك لا بُدَّ أن يتعلق بِمُتعلقَيْن، ومن نظر فقد أضرب عن أحدهما، فلا تتصور حقيقة الشك المتعلق بهما معاً).[8]

(1) أخرجه البخاري، في صحيحه، كتاب التعبير، باب التعليق بالعروة والحلقة، رقم ح 7014، وأحمد في المسند 39/ 204، رقم ح 23787، وسليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت: 360هـ) في المعجم الكبير، 13/ 161، رقم ح 389. تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، دار النشر: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة: الثانية.
(2) مِن قول أبي حفص: (واعلم إلى قوله حتى تموت) ساقط من خ م ك، لكن هو مثبت بهامشها لكن مع بتر كبير ومحو.
(3) نص عبارة الكبرى ص 18: (ونظر العالِمِ في دليل آخَر؛ إنما هو لاختبار دلالته، لا لاستدلال به).
(4) انظر: كتاب الإرشاد، للجويني ص 13.
(5) نص عبارة المقترح: (وأما الشك فقد رأيت...).
(6) يقصد الباقلاني في كتابه: التقريب والإرشاد الصغير، 1/ 212. قدم له وحققه وعلق عليه: الدكتور عبدالمجيد بن علي أبو زيد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية 1418هـ/ 1998م. وانظر: حاشية شرح الإرشاد للمقترح 1/ 121.
(7) أي إمام الحرمين.
(8) انظر: شرح المقترح على الإرشاد 1/ 121. ونص عبارته: (وأما الشك فقد رأيت...).

قوله: {وهل عدم الحضور[1]لخ} قال المقترح ما نصه: (قال القاضي[2]: إن كل نظريْن ضدان لا يجتمعان، وقال الإمام: يمتنع عادة اجتماع نظريْن، أما كونه ناظرا ويخطر بباله نقيض مطلوبه فليس يمتنع في العقل، وإن جرت العادة أن من استغرق بفكره في أحد الأمريْن أضرب عن الآخر، فلا يقضي هذا بالمضادة، فليس فيها ذكر ما يقتضي مضادة النظر للشك، فلم يصح قوله: إنه يضاد العلم، وجملة [3] أضداده هـ).[4] أي فكما أن اجتماع النظرين ممتنع عادة، فكذا خُطور نقيض المطلوب بالبال، ولا امتناع عقلي فيهما حتى تثبت المضادة، خلاف ما ذكره القاضي في اجتماع النظرين، ومقتضى عبارة المصنف أن التردّد في كون عدم الخطور لأحد شِقَّي التردّد عقليا أو عاديا ثابت، وأنه لا ينافي الجزم بالمضادة، وهو عجيب.

قوله: {فالنظر يضادّ العلمَ}. وجملة أضداده فيه ما تقدم عن المقترح، وفيه أن الجهل البسيط لا يضاد النظر، وهو من أضداد العلم.

قوله :[5]{وذهب الأستاذ،[6] وإمام الحرمين[7] إلى أن أول واجب القصد إلى النظر}. نسبه في (المواقف)[8] إلى القاضي، وابن فورك[9]، وزاد في (شرحها) إمام

---

(1) عبارة السنوسي - ص 19 دار القلم - هكذا: (وهل عدم الخطور للطرف الثاني الموجب للتنافي عقلي أو عادي؟ فيه تردّد للمتكلمين). وفي نسخة (الحضور) بالضاد المعجمة.كما في حاشية شرح المعالم ص 87. والحضور والخطور كلاهما صحيح ومتقارب. وقد حشّى الإمام اليوسي رحمه الله على هذه الفقرة في حواشيه على شرح الكبرى 1/ 173 بقوله: (قوله: وهل عدم الخطور...الخ) هو كلام الفهري. وأبين منه قول شيخه تقي الدين. قال في شرح الإرشاد ما معناه...) ه.وانظر: شرح المعالم للفهري ص 87.

(2) أي أبو بكر الباقلاني.

(3) هكذا (وجملة) في خ ح الأصل، و خ ع.

(4) انظر: شرح المقترح للإرشاد 1/ 121 - 122.

(5) في هامش خ ح الأصل طرة (أول الواجبات) وفي هامش خ ع (أول واجب).

(6) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحاق، الفقيه الشافعي المتكلم الأصولي كان يلقب بركن الدين ، له مصنفات منها: الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين ، ورسالة في أصول الفقه . توفي رحمه الله بنيسابور سنة 418هـ. انظر: وفيات الأعيان 1/ 28 ، وشذات الذهب 5/ 90- 91، وطبقات السبكي 4/ 256- 262، وسير أعلام النبلاء للذهبي 17/ 353- 355.

(7) انظر: الإرشاد ص 11.

(8) انظر: شرح المواقف 1/ 166.

(9) هو محمد بن الحسن، بن فورك، الأصبهاني، أبو بكر الأنصاري الشافعي ، الأصولي، المتكلم ،الواعظ، له تصانيف كثيرة منها: تفسير القرآن ، ودقائق الأسرار ، و شرح أوائل الأدلة للكعبي في الأصول ، وطبقات المتكلمين ، ومشكل الآثار، ونظامي في أصول الدين. (ت:406هـ). انظر: طبقات السبكي 4/ 127- 135،

الحرمين، وفي (**شرح المقاصد**)[1] أنه قول **القاضي**، و**الإمام**. وصّرح في (**الإرشاد**)[2] بذلك فقال: (أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سِنِّ البلوغ أو الحلم شرعا القصد إلى النظر الصحيح المُفضي إلى العلم لخ).

ونسَب **المقترَحُ** [3] إلى **ابن فورك** أن أوّل واجب هو الشَّكّ. كقول بعض **المعتزلة**. ووجه ما قال **الإمام**، و**القاضي**: أن النظر يتوقف على القصد، وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب، لا يقال: النظر مشروط بعدم المعرفة، بمعنى الجهل البسيط، فينبغي أن يكون أول[4] لأنا نقول: هو ليس بمقدور، بل حاصل قبل القدرة والإرادة، ولو سُلّم بوجوب النظر مقيد[5] به، لامتناع تحصيل الحاصل، فلا يكون مقدمة للواجب. قال **السعد**: (واستدامته - أي الجهل البسيط -[6] وإن كانت مقدورة، بأن يترك[7] مباشرة أسباب حصول المعرفة، لكنها[8] ليست بمقدمته [9]هـ).[10]

وفي كلام **العضد**، [11]وغيره ما يدل على أن القصد غير مقدور، فيشكل وجوبُه، لأن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا. ووجه كونه غير مقدور، أنه لو كان مقدورا لاحتاج إلى قصد واختيار آخر، ويلزم النشر.

وفيات الأعيان 4/ 272 - 273، والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة 4/ 240، ليوسف بن تغري، بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبي المحاسن، جمال الدين (ت: 874هـ)، الناشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، وشذرات الذهب 5/ 42- 43.لابن العماد.

(1) انظر: شرح المقاصد 1/ 121.

(2) انظر: الإرشاد للجويني ص 11.

(3) لم أجد هذه النسبة في (شرحه على الإرشاد) و(شرح العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية) ولعله نسبه إليه في شرحه على العضدية ، ولم أعثر على شرحه هذا. وقد وجدت في (المحصّل) للرازي ص 28 : أن إمام الحرمين، ذهب إلى أن أول الواجبات الشك.

(4) هكذا في خ م ك، د ، وخ ع (أول) بحذف التنوين لكن في خ ح الأصل (أولّا) بالنصب.وهي الصواب.

(5) هكذا بالأصل وجميع خ (مقيد) فيحتمل أن يكون صفة لقوله (بوجوب) أو صفة لقوله (النظر) على مذهب من لا يشترط المطابقة بين النعت والمنعوت، والأصح أن يكون منصوبا هكذا (مقيدا) حالا من النظر.

(6) هذا من تفسير أبي حفص رحمه الله.

(7) في المقاصد (ترك).

(8) في خ ع (لكن) والأصح ما بالأصل.

(9) انظر: شرح المقاصد 1/ 121.

(10) في خ ح الأصل، وخ ع (بمقدمة) بالتاء.والصواب ما هو مثبت (أعلاه).

(11) انظر: المواقف 1/ 166.

والحق أن المقدمة إنما تجب بإيجاب الواجب، إذا كانت سببا له، ومستلزمة إياه، بحيث يمتنع تخلفها عنه، أما إن كانت شرطا له غير مستلزمة إياه، كالطهارة للصلاة، والمشي للحج، فلا يلزم من إيجابه إيجابها.[1]

قوله: {وقال القاضي: أول واجب أول جزء من النظر}. كذا نسَب **السُّبكي**[2] في (**جمع الجوامع**)[3] هذا القولَ إلى **القاضي**.

(1) في خ ع (أول واجب).

(2) هو تاج الدين السُّبْكي عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، أبو نصر: قاضي القضاة، المؤرخ، الباحث، الأصولي، الفقيه، ولد في القاهرة، وانتقل إلى دمشق مع والده، فسكنها وتوفي بها. نسبته إلى سبك (من أعمال المنوفية بمصر) وكان طلق اللسان، قوي الحجة، انتهى إليه قضاء في الشام وعزل، وتعصب عليه شيوخ عصره فاتهموه بالكفر واستحلال شرب الخمر، وأتوا به مقيدا مغلولا من الشام إلى مصر. ثم أفرج عنه، وعاد إلى دمشق، فتوفي بالطاعون. له تصانيف عديدة منها: طبقات الشافعية الكبرى، ومعيد النعم ومبيد النقم، وجمع الجوامع، ومنع الموانع، تعليق على جمع الجوامع، وتوشيح التصحيح، في أصول الفقه، وترشيح التوشيح وترجيح التصحيح، في فقه الشافعية، والأشباه والنظائر، في الفقه، وغيرها، (ت: 771 هـ). انظر: الأعلام للزركلي 4/ 184 – 185، وجلاء العينين في محاكمة الأحمدين ص 37– 38، لنعمان بن محمود بن عبد الله، أبي البركات خير الدين، الآلوسي (ت: 1317هـ)، قدم له: علي السيد صبح المدني – رحمه الله –، الناشر: مطبعة المدني، عام النشر: 1401 هـ – 1981 م، والدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة 3/ 231 – 233، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، تحقيق: مراقبة / محمد عبد المعيد خان، الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية – صيدر اباد/ الهند، الطبعة: الثانية، 1392هـ/ 1972م، وطبقات الشافعية 3/ 104 – 106، لأبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهبي الدمشقي، تقي الدين ابن قاضي شهبة (ت: 851هـ)، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان، دار النشر: عالم الكتب – بيروت، الطبعة: الأولى، 1407 هـ.

(3) ونصه فيه ممزوجا مقرونا بشرح المحلي: (أَوَّلُ الْوَاجِبَاتِ الْمَعْرِفَةُ أي معرفة الله تعالى لأنها مبْنَى سائر الواجبات إذ لا يصح بدونها واجب بل ولا مندوب وَقَالَ الْأُسْتَاذُ أبو إسحاق الإسفرايينيّ النَّظَرُ الْمُؤَدِّي إلَيْهَا لأنه مقدِّمتها وَالْقَاضِي أبو بكر الباقلاني أَوَّلُ النَّظَرِ لِتَوَقُّفِ النَّظَر على أول أجزائه وَابْنُ فُورَكٍ وَإِمَامُ الْحَرَمَيْنِ الْقَصْدُ إلَى النَّظَرِ لتوقف النظر على قصده). انظر: جمع الجوامع 2 / 514 – 515، لابن السبكي، بشرح الجلال المحلي وحاشية حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي (ت: 1250هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

واعترضه **الكمال**[1] **بن**[2] **أبي شريف**[3] بما تقدم عن (**المواقف**) وغيرها؛ (أن **القاضي** يرى أن أول واجب هو القصد إلى النظر).

قوله[4]: **{وإنَّما اخْترتُ مِن هذه الأقوال القولَ لخ}**. فيه نظر، لأن كثرة الحث[5] لا تدل على الأولية.[6]

قوله: {وإنْ كانَ بغير مُعَلِّم خلافا للإسماعلية[7]}.[8] **الإسماعلية**: طائفة من الملاحدة سُمُّوا بذلك لإثباتهم الإمامة لإسماعيل بن جعفر الصادق،[9] وقيل:

---

(1) قال الكمال ابن أبي شريف: (قوله: -والقاضي أول النظر - هو مخالف لما في المواقف، وشرح المقاصد، من أن القاضي قائل: بأن أول واجب إلى النظر القصد، وكل من ابن فورك وإمام الحرمين موافق له، كما في شرح المواقف، ولم تذكر في شرح ابن فورك...). انظر: الدرر اللوامع في تحرير جمع الجوامع، 1/ 385، في خاتمة التصوف من جمع الجوامع، وهي نسخة مخطوطة يصعب قراءتها. دار الكتب المصرية أصول الفقه الإسلامي. مكتبة جامعة الرياض قسم المخطوطات.

(2) في خ م د، بإثبات الألف [ابن] وكذلك في خ ح الأصل. والقاعدة في ذلك ما ذكره الشيخ ميارة رحمه الله في شرحه على المرشد المعين عند قول الإمام ابن عاشر: (يقول عبد الواحد بن عاشر مبتدئا باسم الإله القادر). قال: ويكتب ابن هنا بغير ألف الوصل لوقوعه بين علمين لكن قال بعضهم مالم يقع أول السطر فيكتب حينئذ بالألف وكذا إن أعرب بدلا وعليه خرج إثباتها في عيسى ابن مريم فإن كان العلم الذي قبله منونا حذف تنوينه كزيد بن عمرو). وزاد الطالب ابن الحاج المحشي عليه توضيحات وجلب نقولا. فانظر حاشيته على ميارة 1/ 4-5، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

(3) هو محمد بن محمد بن أبي بكر المقدسي، كمال الدين ابن أبي شريف، متكلم أصولي شافعي، نشأ بالقدس، ورحل إلى القاهرة وأخذ عن ابن حجر، وتولى ببيت المقدس عدة مدارس، وأفتى ببلده وبمصر. له تصانيف منها: الدرر اللوامع بتحرير جمع الجوامع، والفرائد في حل شرح العقائد، والإسعاد بشرح الإرشاد، وغيرها (ت: 906هـ). انظر : الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل 2/ 377 - 382، لعبد الرحمن أبي اليمن، مجير الدين (ت: 928هـ)، تحقيق: عدنان يونس عبد المجيد نباتة، الناشر: مكتبة دنديس - عمان، سنة النشر: والضوء اللامع 9/ 65- 66، وشذرات الذهب 8/ 29- 30، لابن العماد، والأعلام للزركلي 7/ 53.

(4) تمام الفقرة في السنوسية ص 19: (...بأن أول واجب النظر لتكرر الحث على النظر في الكتاب والسنة، حتى كأنه مقصد).

(5) هكذا في خ الأصل ص6، وخ ع (الحث).

(6) بل تدل على مطلق الاهتمام. وانظر حواشي اليوسي 1/ 179، فقد أجاد هنا وأفاد.

(7) انظر:التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، للإسفراييني ص 38، وفضائح الباطنية، ص 16، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الناشر: مؤسسة دار الكتب الثقافية - الكويت، والملل والنحل، للشهرستاني 1/ 28، لأبي الفتح محمد بن عبدالكريم بن أبى بكر، أحمد الشهرستاني (ت: 548هـ)، الناشر: مؤسسة الحلبي، والفصل في الملل والأهواء والنحل، 2/ 91- 92. : لأبي محمد علي بن أحمد، بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: 456هـ)، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة.وشرح الكبرى للمصنف السنوسي ص 20.

(8) في هامش خ ع عنوان: (شبهة الإسماعلية وجوابها).

(9) إسماعيل بن جعفر إسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد الباقر، الهاشمي القرشي: جدّ الخلفاء الفاطميين.

لانتساب زعيمهم إلى محمد بن اسماعيل.[1]

وهم يقولون: بالاحتياج إلى العلم.[2] فالنظر لا يفيد العلم بلا مُعلّم، يدفع الشبهات لوجهين: أحدهما أنه قد كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة، ولو كان العقل كافيا فيها لم يختلفوا. والجواب أن اختلافهم لفساد بعض أنظارهم لا لعدم كفاية[3] النظر الصحيح، الثاني: أنا نرى الناس محتاجين إلى المعلم في العلوم الضعيفة، كالنحو،[4] والتصريف،[5] والعَروض،[6] فكيف لا يحتاجون في العلوم العويصة،[7] التي هي أبعد العلوم عن الحس والطبع. والجواب أن الاحتياج في دفع العسر مسلم، لا بمعنى أنه يمتنع حصول العلم بدونه.

وقد رُدّ عليهم بوجهين،[8] أحدهما: أن صدق المعلم إن علم بقوله لزم الدور، وإن علم بالعقل ففيه كفاية.

وأجيب بأنه قد يشارك العقل. قوله: بأن يضع مقدمات يعلم منها صدقه، فيكون العلم بصدق المعلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا، فلا دور ولا كفاية. الثاني: أنه لو لم يكتف بالعقل لاحتاج المعلم إلى معلم آخر ويتسلسل. وأجيب بأنه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله تعالى بخاصية تقتضي كمال عقله

وإليه نسبة (الإسماعيلية) وهي من فرق الشيعة في الأصل، وتميزت عن الاثني عشرية بأن قالت بإمامته بعد أبيه، والاثنا عشرية تقول بإمامة أخيه موسى الكاظم.(ت: 143 هـ). انظر: الأعلام للزركلي1 / 311 - 312.

(1) هو المَكْتُوم محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق الحسيني الطالبي الهاشمي: إمام عند القرامطة. ترى الطائفة الإسماعيلية أنه قام بالإمامة بعد وفاة أبيه أو اختفائه؟ سنة 138 هـ وأنه كان يكنى عنه بالمكتوم حذرا عليه من بطش العباسيين. وهو عندهم أول الأئمة المكتومين (ت: نحو 198 ه).الأعلام للزركلي 6 / 34 - 35.

(2) في خ ح الأصل ص 6 و خ ع [المُعَلّم] وهي أوضح معنى.

(3) في خ ح الأصل [كيفية] والصواب (كفاية).

(4) هو علم بقوانين يعرف بها أحوال التراكيب العربية من الإعراب والبناء وغيرهما، وقيل: النحو: علم يعرف به أحوال الكلم من حيث الإعلال، وقيل: علم بأصول يعرف بها صحة الكلام وفساده. انظر: التعريفات ص 240، والكشاف للتهانوي 2/ 1684.

(5) ويقال له: علم الصرف. وهو علمٌ بأصولٍ يعرف بها أحوال أبنية الكلمة التي ليست بإعراب ولا بناء. انظر: التعريفات ص 59، والكشاف للتهانوي 1 / 20.

(6) العَروض بالفتح: ميزان الشعر وطريقة ذلك، ويجمع على الأعاريض والعروضات. انظر: تهذيب اللغة للأزهري1/ 295، والكشاف للتهانوي 2/ 1180.

(7) في خ م د، و خ ح الأصل ص6 [العريضة] وفي باقي خ (العويصة). وهي أصوب بدليل ما بعدها.

(8) هذا الردّ للسيّد في شرح المواقف 1/ 140.

واستقلاله في معرفته تعالى دون عقل غيره، أو ينتهي إلى الوحي.

قال في (**المواقف**): (والمعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة، فإن من علم المقدمات الصحيحة المناسبة لمعرفته تعالى على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا حصل له المعرفة قطعا، وهذا المعتمد، إنما يصير حجة على من قال: النظر وحده لا يفيد النجاة، كالمأخوذ من غير النبيّ، فإنه لا يتمّ به الإيمان، لم يرد عليه ذلك. وطريق الردّ عليهم إجماع من قبلهم على النجاة، والآيات[1] الآمرة بالنظر متكررة[2] في معرض الهداية إلى سبيل النجاة من غير إيجاب التعليم هـ).[3]

قوله: {وقالت المعتزلةُ: أَوّلُ واجبٍ هو الشَّكّ}. نسَب هذا القولَ **المقترَحُ**[4] لبعض **المعتزلة، وابن فورك**،ونسبه في (**المواقف**)،[5] **والمقاصد**[6] إلى **أبي هاشم**، ووجهه أن القصد على النظر بلا سابقة شك يقتضي تحصيل الحاصل أو وجود النظر مع ما يمنعه ألا ترى أنك إذا تصورت طرفي المطلوب بأن جزمت به كان حاصلا، وإن جزمت بنقيضه كان مانعا.

قوله:[7] **{وأنت تعلم أن انتفاء الجزم لا يستلزم الشك، لجواز أن يكون هناك ظن بالمطلوب، أو بنقيضه، فيجوز القصد إلى النظر، لتحصيل العلم}**[8].

---

(1) هكذا بالأصل ص6 وخ ع والمواقف [والآيات] وهي الصواب.وفي باقي خ (والإيمان). وهي غير صواب.
(2) لعلها في خ م ك (متكثرة) وفي باقي خ بلفظ [متكررة] وكلاهما صحيح.
(3) انظر: شرح المواقف 1/ 141.
(4) الذي في شرح المقترح 1/ 103 هكذا: (قول بعض المعتزلة إن أول واجب الشك).
(5) انظر: شرح المواقف 1/ 167.
(6) انظر: شرح المقاصد 1/ 121. وقال أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: 794هـ) في (البحر المحيط في أصول الفقه 1/ 70).: (مسألة: النظر واجب شرعاً ...والخامس: قول أبي هاشم الشك، ونقل عن ابن فورك ...). الناشر: دار الكتبي،الطبعة: الأولى، 1414هـ - 1994م.
(7) في خ م ك (قال السيد ...). وهي الصواب؛ لأن هذا القول ليس للسنوسي، لكن في خ ح مثبتة بلفظ [قوله] ومصطلح أبي حفص في هذا الكتاب إذا قال (قوله) إنما يقصد السنوسي.
(8) من قول أبي حفص سابقاً (ووجهه إلى قوله لتحصيل العلم) هو من كلام السيد في شرح المواقف 1/ 167.

قوله: {أَفِي اللهِ شَكٌّ}[1]/ [2] الهمزة للإنكار بمعنى النفي، أي لاشك في وجوده تعالى وألوهيته، وصحة[3] هذا النفي على جهة الاستغراق[4] مع وجود الشاك، تنزيلا له منزلة العدم، أو على معنى أنه ليس محلا للشك،[5] ولا ينفي[6] أن يشك فيه لوضوح الدلائل عليه وسطوع البراهين وفي نزوعه بهذه الآية على طلب زوال الشك نظر.

قوله: {وهو باطل [7]لخ} نحوه قول المقترح: (هو باطل على أصلهم، لأنه كفر بالله، والكفر بالله قبيح لعينه، وما يقبح لعينه كيف يكون واجبا؟. وهو مطلوب الإزالة على أصله،[8] -يعني ابن فورك من أيِّمة السُّنّة -[9] فلا يكون مطلوب التحصيل هـ).[10]

(وقد رُدَّ[11] هذا القول أيضا بوجهين: الأول أن الشك غير مقدور؛ لكونه من الكيفيات، لا من الأفعال، فكيف يكون واجبا،؟! والثاني أن وجوب المعرفة

---

(1) سورة إبراهيم الآية: 13.

(2) هذه الجملة إلى قوله: (قوله وهو باطل) ساقطة من خ م ك. مثبت بعضها في الهامش وفيه محو. وهذا كله ثابت في خ ح الأصل، و خ ع. ونص عبارة السنوسي ص 20: (وقالت المعتزلة: أول واجب الشك وهو فاسد).

(3) هكذا في خ الأصل. وفي باقي خ [وصح] بصيغة الفعل وهي أصح معنىً؛ لقوله بعدُ (تنزيلا...). فلو كان قوله (وصحة) اسما؛ لقال (تنزيل) بالرفع خبر عنه.

(4) لأن النكرة في سياق النفي تعم، كما هو مقرر في أصول الفقه. والنكرة في الآية لفظ (شَكٌّ). والنفي ما تضمنه الاستفهام الإنكاري. وانظر في تقرير معنى هذه الآية: تفسير الرازي 19 / 71 - 72، والكشاف للزمخشري 2/ 542، والمحرر الوجيز لابن عطية 3/ 327، والبحر المحيط لأبي حيان 6/ 414.

(5) هو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك، وقيل:ما استوى طرفاه.التعريفات ص128.

(6) في خ الأصل و خ ع [ولا ينبغي] وهي الصواب معنى.

(7) في السنوسية ص 20 (وهو فاسد). والباطل: هو الذي لا يكون صحيحًا بأصله. وقيل: ما لا يعتد به، ولا يفيد شيئًا.

وقيل: ما كان فائت المعنى من كل وجه، مع وجود الصورة؛ إما لانعدام الأهلية أو المحلية، كبيع الحر، وبيع الصبي.انظر: التعريفات ص 42. والفاسد: هو الصحيح بأصله لا بوصفه. وعند الشافعي: لا فرق بين الفاسد والباطل. وقيل: ما كان مشروعًا في نفسه فاسد المعنى من وجه الملازمة. المصدر السابق ص 164.

(8) في شرح المقترح (أصلنا) وعلق محقِّق شرح المقترح بقوله: (ج: أصله). يعني في نسخة ج بلفظ (أصلهم).

(9) ما بين عارضتين من تفسير أبي حفص وليس من كلام المقترح.

(10) انظر: شرح المقترح على الإرشاد 1/ 103.

(11) هذا الردّ للسيّد في شرح المواقف 1/ 167، والسعد في شرح المقاصد 1/ 121 - 122.

مقيّد بالشك؛ لما سبق من أنه لا إمكان للنظر بدونه، فلا يكون مقدمة للواجب المطلق،[1] بل للمقيد به كالنصاب للزكاة والاستطاعة للحج فلا يجب تحصيله).[2] قال في (**شرح المقاصد**): (وكِلا الوجهين ضعيف، أما الأول فلأنهم لا يعنون بمقدورية مقدمة الواجب أن تكون من الأفعال الاختيارية، بل أن يتمكن المكلف من تحصيله، كالطهارة للصلاة، وملك النصاب للزكاة، ومعنى وجوبها وجوب تحصيلها. وأما الثاني: فإنه يقتضي أن لا يجب النظر والمعرفة عند الوهم،[3] أو الظن،[4] أو التقليد[5] أو الجهل المركب [6]وفساده بيّن.

ويمكن دفع الوهم والظن بأن الشك يتناولهما، لأن معناه التردّد في النسبة على السواء، وهو الشك المحض، أو رُجحان أحد الجانبيْن، وهو الظن والوهم ودفع التقليد والجهل المركب؛ بأن الواجب معهما هو النظر في الدليل، ومعرفة وجه دلالته ليؤولا إلى العلم؛ وذلك لأن امتناع النظر والطلب عند الجزم بالمطلوب أو نقيضه، ممّا[7] لم يقع فيه نزاع، وقد يقال: في رَدّ الشك أنه وإن كان مقدمة للنظر الواجب، فليس من أسبابه، ليكون إيجابه إيجابا له، بمعنى تعلق خطاب الشارع

---

(1) هكذا بالأصل، وخ ع. وهي ظاهرة المعنى لسياق ما بعدها. وفي باقي خ، وشرح المقاصد 1/ 122 [المطلوب].

(2) إلى هنا انتهى كلام السعد في شرح المقاصد.

(3) هو إدراك المعنى الجزئي المتعلق بالمعنى المحسوس. التعريفات ص 255.

(4) هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض. وقيل: أحد طرفي الشك بصفة الرجحان. المصدر السابق ص 144.

(5) التقليد اصطلاحا: عبارة عن اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل، معتقداً للحقيقة فيه، من غير نظر وتأمل في الدليل، كأن هذا المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه. أو هو عبارة عن قبول قول الغير بلا حجة ولا دليل. انظر: التعريفات، للجرجاني ص 64، وكتاب الحدود الكلامية والفقهية، للصقلي ص 153، والسيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، ص 11 – 14، لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت: 1250هـ) الناشر: دار ابن حزم، الطبعة الأولى، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي 1/ 500، والكليات لأبي البقاء ص 305، ودستور العلماء جامع العلوم في اصطلاحات الفنون 1 / 231، للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (ت: ق 12هـ)، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، الناشر: دار الكتب العلمية لبنان / بيروت، الطبعة: الأولى، 1421هـ 2000م، والتحبير شرح التحرير في أصول الفقه، 1/ 417، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، الدمشقي الصالحي الحنبلي (ت: 885هـ) فقد عرض مذاهب العلماء في ذلك. تحقيق: د. عبدالرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، الناشر: مكتبة الرشد السعودية / الرياض، الطبعة: الأولى، 1421هـ 2000م.

(6) سبق التعريف به.

(7) هكذا بالأصل، وخ ع وهي الصواب وفي باقي خ (ما).

به، وفيه نظر، لأن مراد أبي هاشم هو الوجوب العقلي، كالنظر والمعرفة نعم، لو قيل: إنه ليس من المعاني التي يطلبها العاقل ويحكم باستحقاق تاركها الذَّمَ لكان شيئا هـ).[1]

قوله:[2] {**وقيلَ: أَوّلُ واجِب الإِقْرارُ بالله وبرسوله لخ**}. هذا هو الصحيح، كما يدل عليه قوله ﷺ: {**أُمِرتُ أَنْ أُقاتِلِ النّاس حتّى يقولُوا لا إلهَ إلّا الله، فإذا قالُوها عَصَمُوا مِنّي دماءَهُم، وأموالَهُم، إلاّ بحقّها، وحِسابُهُم علَى الله**}.[3] وهو مشهور.[4]

وكذا يدل عليه قوله عليه السلام **لمعاذ بن جبل** حين بعثه إلى **اليمن**:[5] {**إِنَّكَ تَقْدَمُ على قومٍ مِن أهلِ الكتاب، فَلْيَكُن أول ما تدعوهم إليه أنْ يُوَحِّدُوا الله**}.[6] الحديث (الصّحيح)[7] رواه البخاري في غير موضع.

---

(1) انظر: شرح المقاصد 1/ 121 – 122.

(2) انظر: شرح الكبرى للإمام ص 20.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم رقم ح 25، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لاإله إلا الله محمد رسول الله، رقم ح 34، والبيهقي في السنن الكبرى 1/ 341، رقم ح 16828.

(4) إن كان أبو حفص يقصد بقوله (وهو مشهور): (المشهور اصطلاحا) : فهو ما أشار إليه ابن حجر بقوله: والثّاني – وهُو أوّلُ أقسام الآحادِ –: ما له طُرُق محصورة بأكثر من اثنيْنِ، وهو المشهور عند المحدِّثين: سُمِّي بذلك لوضوحه، وهو المستفيض؛ على رأي جماعة من أئمة الفقهاء، سُمِّي بذلك لانتشاره، مِن فاض الماءُ يَفيض فيضاً. انظر: نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ص46، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)،حققه على نسخه مقروءة على المؤلف وعلق عليه: نور الدين عتر، الناشر: مطبعة الصباح، دمشق، الطبعة: الثالثة، 1421 هـ– 2000 م، وإن كان يقصد به مطلق الشهرة والمعرفة عند الناس فالأمر واضح.

(5) اليمن وما اشتمل عليه حدودها بين عمان إلى نجران ثم يلتوي على بحر العرب إلى عدن إلى الشّحر حتى يجتاز عمان. انظر: معجم البلدان للحموي 5/ 447، ومراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع 3/ 1483 – 1485، لعبد المؤمن بن عبد الحق، ابن شمائل القطيعي البغدادي، الحنبلي، صفيّ الدين (ت: 739هـ)، الناشر: دار الجيل، بيروت، الطبعة: الأولى، 1412 هـ.

(6) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النّبي ﷺ أُمَّتَه إلى توحيد اللهَّ تبارك وتعالى رقم ح 737، وكتاب الزكاة، باب لا تُؤخَذ كَرائِم أموال الناس في الصدقة، رقم ح 1496، وكتاب المغازي، باب بعث أبي موسى، ومعاذ إلى اليمن قبل حجة الوداع، رقم ح 4347، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام. رقم ح 19، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الزكاة، باب لا يؤخذ كرائم أموال الناس. رقم ح 7303. دار الكتب العلمية. تحقيق: عطا.

(7) لفظة (الصحيح) ساقطة من الأصل، وخ م د، وخ ع. ثابتة في باقي خ. ولا حاجة لزيادتها.

قال الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله في الباب الثاني: من كتاب العلم، من (الإحياء) ما نصه: (فإذا بلغ الرجل العاقل بالاحتلام، أو السِّن[1] ضحوة نهار[2] مثلا، فأول ما يجب عليه تعلمُ كلمتَي الشهادة وفهم معناهما، وهو قول لا إله إلا الله محمد رسول الله، وليس يجب عليه أن يحصل كشف ذلك لنفسه والبحث بالنظر وتحرير الأدلة، بل يكفيه أن يصدق بالتقليد، ويعتقده جزما من غير اختلاج[3] ريب، واضطراب نفس، إلى قوله: وإنما يجب[4] ذلك لعوارض[5] تعرض هـ).[6]

وعلى هذا حمل[7] بعض العلماء قول الأشعري: (إن أول واجب هو المعرفة، قائلا: هي التصديق بوجوده، وصفاته الكمالية، والثبوتية، والسلبية بقدر الطاقة البشرية).[8]

قوله: {وَسَيأْتِي إِبْطَالُهُ لخ}[9] سنتعرض إن شاء الله لإبطال هذا الإبطال، والله تعالى يُحِقّ الحقّ ويهدي إليه.

قوله: {والْيَقِينِيّاتُ سِتّةُ أَقْسَامٍ} فيه نظر، فإن المقرَّر في كثير من كتب المعقول،[10] والأصول،[11] أنها سبعة.[12] والسابع هو[13] الوهميات في

(1) في خ م د (والسن) بإسقاط الهمزة، وكذا في خ ح الأصل [والسن] وفي خ ع (أو السن)
(2) في الإحياء (النهار) بالألف واللام.
(3) هكذا بالأصل، وجميع خ. وفي كتاب الإحياء (اختلاف) بالفاء. وليس المعنى عليها.
(4) في الإحياء زيادة [غير]
(5) في الإحياء (بعوارض) بالباء، وفي خ الأصل، و خ ع [العوارض]
(6) انظر: إحياء علوم الدين للغزالي 1/ 14. دار المعرفة بيروت.
(7) في خ الأصل [أحمل] بزيادة الألف، وهي خطأ.
(8) انظر: المواقف 1/ 165، وشرح المقاصد 1/ 121، وشرح الإرشاد للمقترح 1/ 104. وقال الزركشي في – البحر المحيط – 1/ 72 ما نصّه: (وأنكر أهل الحديث، وكثير من الفقهاء قول أهل الكلام: إن أول واجب النظر. وقالوا: إن أول واجب معرفة الله على ما وردت به الأخبار).
(9) عبارة السنوسي ص 20: (وقيل: إن أول واجب الإقرار بالله وبرسوله عن عقد مطابق، وإن لم يكن علما، وسيأتي إبطاله عند إبطال القول بصحة التقليد).
(10) انظر: مثلًا أبكار الأفكار، للآمدي 1/ 126، والمواقف 1/ 196، وفي المقاصد 1/ 70 أنها ستة، وكذلك في كتاب تحرير القواعد المنطقية ص 166، للقطب الرازي.
(11) المراد بكتب الأصول: أصول الدين.
(12) في هامش خ الأصل طرة [اليقينيات سبع].
(13) في خ الأصل [هي].

المحسوسات، نحو كل جسم في جهة فالعقل يصدق الوهم في أحكامه، على[1] المحسوسات ولتطابقها كانت العلوم الجارية مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء، بخلاف حكمه في المجردات والمعقولات الصرفة، فإنه إذا حكم عليها بأحكام المحسوسات يكذبه العقل، كحكمه بأن كل موجود لا بدّ أن يكون في جهة، أو في مكان.

قوله[2]: **{وهِيَ مَا يَـجْزِمُ بِهِ العَقْلُ بمُجَرَّد تَصَوُّرِ طَرَفيْهِ لخ}** عبارة **(المواقف)**: (هي ما لا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين).[3] قال **السيد**: (وملاحظة النسبة بينهما، قال: فمنها ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات أطرافه، ومنها ما هو خفي لخفاء في تصوراته).[4]

قوله: **{بواسِطَةِ حِسٍّ}** يريد ظاهرا كما في حكمنا بوجود الشمس، وكونها مضيئة، وهذه هي المحسوسات، أو باطنا كالحكم بأن لنا فكرة، وأن لنا خوفا وغضبا، وتسمى هذه وجدانيات، ويُعد منها ما نجده بنفوسنا، لا بآلاتها، كشعورنا بذواتنا، وبأفعال ذواتنا.

قال في **(شرح المواقف)**: (واعلم أن الحِسّ لا يُفيد إلا حُكما جزئيا، كما في قولنا: هذه النار حارة. [وأما الحكم بأن كل نار حارة][5] فمستفاد من الإحساس بجزئيات كثيرة، مع الوقوف على العلة، فلعل الإحساسات الجزئية تُعِدّ النفسَ لقبول العقل، [الكلي [6]من المبدأ الفياض، ولا شك أن الإحساسات إنما تؤدي إلى اليقين إذا كانت صائبة، فلولا أن العقل] يميّز بيْن الحق والباطل من الإحساسات لم يتميز الصواب من الخطأ هـ).[7]

---

(1) لفظ (على) ساقط من صلب خ م ك،مكتوب بهامشها.

(2) عبارة السنوسي ص 20 دار القلم هكذا: (وقيل: إن أوّل واجب الإقرار بالله وبرسله عن عقد مطابق، وإن لم يكن عِلما. وسيأتي إبطاله عند إبطال القول بصحة التقليد).

(3) انظر: المواقف 1/ 196.

(4) انظر: شرح المواقف 1/ 196.

(5) ما بين قوسين ساقط من الصُّلب من خ الأصل ثابت في الهامش عليها علامة صح.

(6) من قوله [الكلي إلى قوله أن العقل] ساقط من الصلب من خ الأصل ثابت في الهامش.

(7) انظر: شرح المواقف 1/ 196.

قوله: **{وهي ما يجزم العقل بوسط[1] يتصوره لخ}**. عبر عنها في (المواقف): (بأنها قضايا يكون تصورات أطرافها ملزومة لقياس موجب الحكم بينها هـ)[2]. وهما متقاربان. وتعبير المصنف بالفعل المضارع ربما يشعر باللزوم، أي بوسط[3] من شأنه أن يتصور معها، فلا يعزب[4] الذهن عنه.

قوله: **{بحيث يجزم العقل بأنه ليس على سبيل الاتفاق}**. قال السيد: (ولابد مع ذلك من قياس خفي؛ هو أن الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما[5] أو أكثرياً لم يكن اتفاقيا بل لابد أن يكون هناك سبب وإن لم نعرف ماهية ذلك السبب وإذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا هـ).[6]

قوله: **{كقولنا: السقمونيا[7]مسهل}**[8] تواطئاً[9] على التمثيل بهذا. ومثل له أيضا بالحكم بأن الضرب مؤلم.

وقد أشكل الفرق بين المشاهدات والمجربات، حيث مثل للأولى بقولهم النار حارة، وللثانية بقولهم الضرب مؤلم، وشرب السمقونيا مسهل، وقد تقدم أن الحكم بأن كل نار حارة مستفاد من الإحساس بجزئيات كثيرة، وهكذا الحكم

---

(1) في السنوسية [بواسطة وسط يتصور معها] وفي خ ح الأصل، وخ ع [وهي ما يجزم بها العقل بوسط يتصوره لخ]
(2) انظر: المواقف 1/ 196.
(3) في خ ح الأصل، وخ ح ب، وخ ع [الوسط] باللام.
(4) في خ ح الأصل، وخ ع [يَعْزُب] وهي ظاهرة الصواب. وفي باقي خ (يعرب) بالراء المهملة.
(5) هكذا بالأصل، وخ ح ب، وخ ع، وخ م ك. (دائمًا أو أكثرياً). وفي خ م د، زيادة هكذا [دائمًا على سبيل الاتفاق].
(6) انظر: شرح المواقف 1/ 197.
(7) السقمونيا: نبات يُستخرَج من تجاويفه رُطوبة دَبِقة، وتُجَفَّف، وتُدْعَى باسم نباتها أيضا، مُضادَّتُها للمَعِدة والأَحْشاء أكثر من جميع المُسْهِلات، وتُصْلَح بالأَشياء العَطِرة كالفُلْفُل والزَّنجبيل والأَنيسون، سِتُّ شَعيرات منها إلى عِشرين شعيرة يُسْهِل المِرَّة الصَّفراء واللُّزوجات الرَّديَّة من أقاصي البَدَن، وجُزْء منه بِجُزء من تُرْبُد في حليب على الريق لا يَتْرُك في البَطْن دودَة، عَجيب في ذلك، مُجَرَّب. انظر: القاموس المحيط ص 1121، مؤسسة الرسالة، والمعجم الوسيط، 1/ 437، لمجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار) الناشر: دار الدعوة.
(8) في السنوسية ص21 [تسهل] فعل مضارع لخ. وفي خ ح الأصل، وباقي خ [مسهل] بصيغة اسم الفاعل. وكلاهما صحيح.
(9) في خ ح الأصل، وخ ع [تواطئوا] بصيغة الفعل الماضي، وهي الصواب.

فيما جعلوه من المجربات، وتقدم أنه لا فرق في الحِسّ بين أن يكون ظاهرا، أو باطنا، فكـ ن المشاهدات أعم من المجربات، لاجتماعهما فيما إذا كان الحكم بواسطة الإحساس بجزئية، وانفراد المشاهدات فيما يكون الحكم فيه بواسطة حِسّ متحد، وقد يجاب بأن متعلق الحس في المشاهدات [عَيْنُ المحكوم به بخلاف المجربات، فإنّ متعلق الحس][1] فيها أثر المحكوم به لا عينه، وبيانه أن الحرارة من الكيفيات المدركة بالحسّ، بخلاف الإيلام، والتسهيل للصفراء، نعم، الألم الناشئ عن الإيلام هو من **الوجدانيات**،[2] المدركَة بالقُوّى[3] الباطنة، كالشبع، والجوع، والفرح، والغَمّ، والغضب، والخوف، وما ينشأ عن التسهيل أمر من جنس المحسوسات.

قوله: {وحَدَسِيّات[4] وهي لخ}. قال (**السَّيِّد**) في (**شرح المواقف**): (لا بدّ[5] في الحدسيات من تكرار المشاهدة، ومقارنة القياس الخفي،[6] كما في المجربات، والفرق بينهما أن السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية، فلذلك كان القياس لها قياسا جليا واحدا،[7] هو أنه لو لم يكن دائما ولا أكثريا، وأن السبب في الحدسيات معلوم السببية معلوم الماهية،[8] فلذلك كان المقارن لها أنسية[9] مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهيتها هـ).[10]

---

(1) من قوله [عين إلى قوله الحس] ساقط من الصلب في خ ح الأصل ثابت في الهامش.
(2) في خ ع [الوجوديات]
(3) هكذا بالأصل، وخ ع. وفي باقي خ [بالقوة] بالتاء المربوطة.
(4) في هامش خ الأصل [الحدس وحقيقته].
(5) في السونسية (ولا).
(6) القياس جلي وخفي، فالقياس الجلي: هو ما تسبق إليه الأفهام، والقياس الخفي: عكسه. انظر التعريفات، للجرجاني ص 181،
(7) بالأصل [واجدا] بالجيم المعجمة. وفي باقي خ [واحدا] بالحاء المهملة. وهي الصواب. ولعل النقطة التي تحت الجيم في خ الأصل مصحفة. وفي المواقف [واحدا] بالحاء المهملة. انظر: المواقف 1 / 197.
(8) في المواقف هكذا [معلوم السببية والماهية معا]
(9) في المواقف 197/ 1 [أقيسة] وكذلك في خ الأصل (أقيسة) هكذا يظهر، وهي الصواب. وفي باقي خ [أنسية]
(10) انظر: شرح المواقف 1/ 197.

والحدس[1]([2]) **سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب**، ويقابله الفكر؛[3] فإنه حركة النفس نحو المبادئ ورجوعه عنها إلى المطالب، فلا بُدّ فيه من حركتين كما تقدم.

قال **القطب**: (لا حركة في الحدس أصلاً، والانتقال منه ليس بحركه، فإن الحركة [تدريجية][4] الوجود والانتقال فيه إلى الوجود وحقيقته أن تسنح المبادئ المترتبة للذهن فيحصل المطلوب فيه).[5]

قوله: {يَجْزِمُ العَقْلُ بامْتِنَاعِ تَوَاطُئِهِمْ علَى الْكَذِبِ}. يريد أنه يجزم بذلك استنادا إلى العادة، وإلا فالتجويز العقلي دون نظر إلى العادة لا يرتفع، ولو بلغ العدد ما بلغ، وهذا التجويز لا يقدح في حصول العلم ،كما لا ينافي العلم بأن الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا، احتماله للنقيض،[6] بمعنى أنه لو فرض نقيضه واقعا بدله لم يلزم منه محال لذاته، فالجزم في العاديات واقع موقعه ليس فيها احتمال النقيض القادح في الجزم، كما في الظن، والجهل المركب، والتقليد، والاحتمال فيها راجع إلى إمكانها الذاتي الثابت للممكنات في حدِّ ذاتها.

---

(1) الحدس: بالفتح وسكون الدال المهملة في عرف العلماء: هو تمثّل المبادئ المرتّبة في النفس دفعة من غير قصد واختيار، سواء كان بعد طلب أو لا، فيحصل المطلوب. وهو مأخوذ من الحدس بمعنى السرعة والسير. ولذا عرّف في المشهور بسرعة الانتقال من المبادئ إلى المطلوب بحيث كان حصولها معا. انظر: التعريفات، للجرجاني ص 83، وكشاف اصطلاحات الفنون 1/ 636، للتهانوي.

(2) في هامش خ ع طرة (تفسير الحدس).

(3) الفِكْر عند المنطقيين يطلق على ثلاثة معان: الأول: حركة النفس بواسطة القوة المتصرفة، والثاني: حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المطلوب المشعور بوجه ما، مستغرقة فيها طالبة لمبادئه المؤدية إليه إلى أن تجدها وترتبها، فترجع منها إلى المطلوب، أي مجموع الحركتين، والثالث: هو الحركة الأولى من هاتين الحركتين أي الحركة من المطلوب إلى المبادئ وحدها من غير أن توجد الحركة الثانية معها وإن كانت هي المقصود منها. انظر: الكشاف، للتهانوي 2/ 1284 - 1285، والتعريفات، للجرجاني ص 83.

(4) بين قوله (الحركة وقوله الوجود) كلمتان غير واضحتين في خ ح م ك، د، وفي خ ح الأصل بياض وفي خ ح ب [تدريجية] كما يظهر، وفي خ ع كتبت هكذا (محدريجية) وهي غير واضحة المعنى وفي (تحرير القواعد المنطقية) ص 167 للقطب الرازي المنقول عنها ثبتت لفظة (تدريجية).

(5) من قول أبي حفص (والحدس إلى قوله المطلوب فيه) هو نص كلام القطب في كتابه (تحرير القواعد المنطقية) ص 167.

(6) في خ ح الأصل [لنقيض] بلام واحدة.

قوله: {فهذه الأقسام لخ} قال (السيد): (وجه الحصر الاستقرائي[1] في هذه السبع أن تصور الطرفين إن كفى في حكم العقل فهو الأوليات، وإن لم يكف[2] فإما أن يحتاج العقل إلى أمر ينضم إليه ويعنيه على الحكم؛ فذلك الأمر إن كان الوهم فهو الوهميات، وإن كان غيره فهو المشاهدات، أو يحتاج إلى أمر ينضم إلى القضية التي يحكم العقل بها ولاشك أن ذلك الأمر يكون مبادئ لتلك القضية، فإن كانت لازمة لها فهي القضايا، قياساتها معها، وإن كانت غير لازمة، فإما أن يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات، أو بصعوبة، فهي النظريات، وليست من المبادئ الأُوَل، أو يحتاج إليهما معاً، فإما أن يكون من شأنه أن يحصل بالأخبار وهي المتواترات أولا، وهي المجريات، فإن العقل فيهما يحتاج إلى أمر ينضم إليه وهو استماع الأخبار في التواتر، وتكرر المشاهدة في التجربة، وإلى أمر آخر ينضم إلى القضية وهو القياس الخفي، ولك أن تدرج الحدسيات في هذا القسم لاحتياجها إلى تكرار المشاهدة، والقياس الخفي معاً، لكن[3] التعويل فيها على القياس الحاصل بلا تجشم كسب، فلذلك أدرجت فيها قبل هـ).[4]

قوله: {والْغَرَضُ مِنْهَا حُصُولُ الْعِلْمِ الْيَقِينِّي}. (إعلم أن العُمدة في هذه المبادئ الأول[5] هي الأولويات إذ لا يتوقف فيها إلا ناقص[6] الغريزة، كالبُله[7]

(1) قال السعد: (وأما الاستقراء، وهو تصفح جزئيات كل واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي على سبيل العموم فتام، إن علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها، وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم، وإلا فناقص، وهو المفهوم من إطلاق الإسم، وهولا يفيد إلا الظن). انظر: شرح المقاصد 1/ 126.

(2) في خ ح ب، و خ ع [يكن] و في خ الأصل غير واضحة لكن يترجح منها [يكن] وفي المواقف 1/ 198 (يكف) وهي الصواب.

(3) في خ الأصل [لأن] وفي باقي خ (لكن) والصواب مع (لكن) كما في المواقف أيضاً.

(4) انظر: شرح المواقف 1/ 198 - 199.

(5) لفظ (الأول) زائد في خ م ك، ساقط من م د، وساقط أيضا من خ الأصل، ثابت في خ ع هكذا (الأولى) بالألف المقصورة، وهي ثابتة بلفظ الأول في المواقف 1/ 198. وكلاهما صحيح.

(6) هكذا بالأصل، و خ ع [ناقص] بالصاء المهملة وهي كذلك بالصد المهملة في المواقف 1/ 198. وهي الصواب. وفي باقي خ (ناقض) بالضاء المعجمعة، وهي غلط.

(7) البُله جمع أَبْلَه، وبَلْهاء، والأَبْلَه: الغافل مطلقاً أو عن الشرّ، والرجلُ الأحمق الذي لا تمييز له، وامرأة بَلْهاء. انظر: اللسان، مادة (بله).

والصبيان أو مدنِّس[1] الفطرة بالعقائد المضادة للأوليات، كما لبعض الجُهّال والعوام. ثم القضايا الفطرية القياس، ثم المشاهدات، ثم الوهميات، وأما المجرَّبات، والحدسيات، والمتواترات، فهي وإن كانت حجة للشخص مع نفسه، لكنها ليست حجة له[2] على غيره، إلا إذا شاركه في الأمور المقتضية لها من التجربة، والحدس، والتواتر، كذا في **شرح المواقف**).[3]

وفي (**شرح المقاصد**) ما نصه: (نازع بعضهم في كون المجربات، والحدسيات من قبيل اليقينيات، فضلا عن كونها ضرورية، بل[4] جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات، والمحققون القائلون بأن هذه الأربعة ليست من الضروريات، على أنها ليست من النظريات أيضا، بل واسطة، لعدم افتقارها إلى الاكتساب النظري[5]هـ).[6]

قوله:[7] **{وَهُوَ مَا تَأَلَّفَ مِنْ مُقَدِّمَاتٍ مَشْهُورَةٍ}. (الجدل):**[8] يتألف من مقدمات مسلَّمة، أو مشهورة، فالمسلمة تقبل على أنها مبرهنة في محلّ آخر، كمسائل أصول الفقه، إذ سلَّمها الفقيهُ وبنَى عليها الأحكام الفقهية، لكونها مبرهنة في موضعها، وقد أغفل المصنف ذكرها.

---

(1) في خ ع (مؤنس) وهي ظاهرة الغلط.
(2) لفظ (له) في خ الأصل ساقط، وثابت في باقي خ وهي أوضح.
(3) من قول أبي حفص: (اعلم إلى قوله شرح المواقف) كله مذكور في المواقف 1/ 198.
(4) في خ ح الأصل [بأن] وفي باقي خ (بل) وكلاهما محتمل للصواب.
(5) في المقاصد (الفكري) بدل (النظري). وكلاهما صحيح.
(6) انظر: شرح المقاصد 1/ 74.
(7) في هامش خ الأصل عنوان [الجدل].
(8) هو القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات. والغرض منه إلزام الخصم وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان. انظر: التعريفات، للجرجاني ص 74- 75، وكشاف اصطلاحات الفنون 1/ 553- 554، والحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة ص 73، لزكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبي يحيى السبكي (ت: 926هـ) تحقيق: د. مازن المبارك، الناشر: دار الفكر المعاصر - بيروت، الطبعة: الأولى، 1411هـ وكتاب الحدود الكلامية والفقهية على رأي أهل السنة الأشعرية ص 182، لأبي بكر محمد بن سابق الصقلي.

قوله: {لَمِصْلَحَةٍ[1] عَامّةٍ أَوْ لِسَبَبِ[2] رِقَّةٍ أَوْ حَمِيَّةٍ}. لا تنحصر[3] أسباب الشهرة فيما ذُكر.

ومن أسبابها: الانفعال الناشئ عن طرح العادة، كقُبح ذبح الحيوانات عند أهل الهند، وعدم قبحه عند غيرهم، أو من شرائع وآداب، كالأمور الشرعية وغيرها، وربما تبلغ الشهرة بحيث تلتبس بالأوليات.

قال القطب:[4] (ويُفرَّق بينهما بأن الإنسان لو فرض نفسه خالية عن جميع الأمور المغايرة لذات القضية حكم بالأوليات دون المشهورات، وهي قد تكون صادقة ، وقد تكون كاذبة، بخلاف الأوليات).

قوله: {والْغَرَضُ مِنَ الْجَدَلِ لخ}.[5] قال القطب: (المخاطَبُ بالجدل مَنْ تَرَقَّى ذِهنُهُ عن أذهان العامة، وقصر عن أذهان الخاصة ،فلا توثر فيه الخطابة، وليس معه استعداد لقبول البرهان).[6]

قوله[7]: {فِيمَا تُقْبَلُ فِيهِ مِنَ الْعَقَائِدِ}.[8] ذكَروا أن المطالب ثلاثة أقسام،

---

(1) في خ ح الأصل، وخ ع [بمصلحة]بالباء أولًا.وفي باقي خ (لمصلحة) باللام.وهي باللام أيضا في السنوسية ص 22. ونص عبارتها: (والمقدمات المشهورة: ما اعترف بها الجمهور لمصلحة...).

(2) في خ الأصل [ليست] وهي غلط. والصواب ما في باقي النسخ، والسنوسية ص 22؛ لأن السياق في ذكر الأسباب.

(3) انظر: تحرير القواعد المنطقية، للرازي ص 168.

(4) انظر: تحرير القواعد المنطقية، للرازي ص 168.

(5) علق الإمام اليوسي على هذه الفقرة فقال: (قوله: «والغرض من الجدل...إلخ». عبارة المولى سعد الدين: «الغرض من الجدال إقناع من هو قاصر عن إدراك البرهان وإلزام الخصم به، فالجدل قد يكون مجيباً حافظاً لرأي، وغاية سعيه أن لا يصير ملزماً، وقد يكون سائلاً معترضاً صادماً لوضع ما، وغاية سعيه أن يلزم الخصم). انظر: حواشي اليوسي على شرح الكبرى 1/ 185.

(6) نص القطب في تحرير القواعد ص 168 بعد ما عرَّفَ الجدلَ (..والغرض منه إقناع القاصر عن إدراك البرهان وإلزام الخصم). وقال أيضاً في تفسيره الكبير - مفاتيح الغيب - 20/ 287 عند تفسير الآية 125 من سورة النحل : (...أما الجدَل فليس من باب الدعوة، بل المقصود منه غرض آخر مغاير للدعوة ؛ وهو الإلزام والإفحام ...). وانظر: التعريفات للجرجاني ص 74 - 75، و شرح المواقف للسيد 1/ 204 - 205.

(7) نص عبارة السنوسية ص 25: (...لِتَدخل في ذلك الأدلة النقلية فيما تقبل فيه من العقائد، وذلك كل لا ما تتوقف المعجزة عليه، كنفي النقائص عن الله...).

(8) في هامش خ ع طرة (المطالب أقسام ثلاثة)، و كذلك في هامش خ ح الأصل (ما يطلب إثباته ثلاثة أقسام)

أحدها ما لا يمتنع عقلا إثباته ولا نفيه حتى لو خُلِّيَ [1] العقل وطبعه، لم يحكم بنفي ولا إثبات، كجلوس غُراب الآنَ على **منارة الاسكندرية**.[2]

فهذا لا يمكن إثباته إلا بالنقل، لأنه لما كان غائبا عن العقل والحِسّ معاً استحال العلم بوجوده؛ إلا من قول الصادق، ومن هذا القبيل تفاصيل أحوال الجنة والنار، والثواب والعقاب، فإنها إنّما تُعلَم بأخبار الأنبياء عليهم السلام. **الثاني** ما يتوقف عليه النقل، مثل وجود الصانع، وكونه عالما قادرا مختارا، ونبوة سيدنا محمد ﷺ فهذا لا يثبت إلا بالعقل. إذ لو ثبت بالنقل لزم **الدَّوْر**؛ لأن كل واحد منهما يتوقف على[3] الآخر.[4] **الثالث** ما عداهما، نحو الحدوث للعالَم، فإن صحة النقل لا تتوقف عليه، إذ يمكن إثبات الصانع بدونه، بأن يستدل على وجوده بإمكان العالم، ومن هذا القبيل الوحدانية، فإن إرسال الرسل لا يتوقَّف على كون الإله واحدا، فجاز أن يثبت التوحيد بالأدلة السمعية.[5] وسيأتي مزيد كلام في هذا الغرض إن شاء الله تعالى.

قوله:[6] **{اعْلَمَ أَنَّ الْحُكْمَ الْحَادِثَ يَنْشَأُ عَنْ أُمُورٍ خَمْسَةٍ}**. قال (**السَّيِّد**) في (**حواشي شرح العضُد**) ما نصُّهُ: (المشهور في هذا المقام أن يجعل المُقسَّم الاعتقاد المرادف للتصديق، أي الحكم، ويُعَدّ الشكّ والوهمُ من أقسامه، وليس بصحيح؛ إذ لا اعتقاد ولا حكم فيهما، أما في الشك فلأنّ طرفَي النفي والإثبات متساويان فيه، فإن كان هنالك حكم فإما بهما، وفساده ظاهر، وإما بأحدهما، فيلزم التحكم،

(1) في خ م ك، و خ ع (خلا) وفي الأصل (خلى) والصواب ما في باقي خ (خلي).

(2) هي الثغر المصري المشهور على البحر المتوسط بناها الاسكندر الأكبر سنة 331ق م، على الأرض الواقعة بين بحيرة مريوط والبحر الأبيض، وهي تبعد عن القاهرة بنحو 208 كيلو متر وقد اتخذها الاسكندر مقراً لحكمه ليكون وسطاً بين بلاد العالم الذي يطمح في فتحه.انظر: معجم البلدان 1/ 182 - 189، للحموي، ومراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع 1 / 76، لعبد المؤمن بن عبد الحق، ابن شمائل القطيعي البغدادي، الحنبلي، صفيّ الدين (ت: 739هـ)، الناشر: دار الجيل، بيروت، الطبعة: الأولى، 1412 هـ.

(3) في خ م ك لفظ (على) مُتأخِّر عن لفظ (الآخر) ولا يظهر معها المعنى. وفي باقي خ (على الآخر). وهي الصواب.

(4) هذا تعريف ل(الدور). وعرّفه المقترح في شرح الإرشاد 1 / 140 بقوله: (فإن حقيقة الدور أن يتوقف الشيء على ما يتوقف عليه الآخَر).

(5) الدليل السمعي: هو ما استند إلى خبر صدق أو أمر يجب اتباعه. انظر: شرح الإرشاد للمقترح 1/ 136.

(6) في هامش خ الأصل طرة (أقسام الحكم خمسة).

وأما في الوهم فلأن المرجوح أولى من المساوي، وأيضا في الراجح حكم، فيلزم اعتقاد النقيضين[1] معاً، وبالجملة، فلا بُدّ في الحكم من رجحان، ولا رجحان فيهما هـ).[2]

وعليه **فالمصنف** لم يجر على ما هو المشهور في كلام **الفخر**، وغيره، من جعل المقسَّم هو الحكم، والتصديق، والاعتقاد. ولا على ما هو التحقيق، وذلك أنه جعل الأقسام الخمسة منشأ الحكم، لا عينه، ولعله يعني[3] الحكم اللفظي، فيكون بمنزلة قول **ابن الحاجب**:[4] (ما عَنه الذكر الحكمي).[5]

قال **العضد**: (إذا قلت زيد قائم أو ليس بقائم فقد ذكرت حكما، وهو الذكر الحكمي، وهو ينشأ[6] عن أمر في نفسك من إثبات أو نفي، وهو ما عنه الذكر الحكمي، وربما يسمي الذكر النفسي، وله نقيض، فالإثبات[7] النفي وللنفي الإثبات، ولذلك متعلق هو طرفاه، فنقول: ما عنه الذكر الحكمي سواء صدر عنه الذكر الحكمي أول، إما أن يحتمل متعلقه النقيض؛ أي نقيض ما عنه الذكر الحكمي بوجه من الوجوه أولا، والثاني العلم، والأول إما أن يكون بحيث لو قدر

---

(1) هكذا بالأصل، و خ ع (النقيضينْ)، بلفظ التثنية. وهي الصواب. وفي باقي خ (النقيض) مفرداً.

(2) انظر: حاشية السيد الجرجاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب 1/ 214 - 215، عند قول ابن الحاجب (وإنما جعل المورد لخ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل. منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية. بيروت - لبنان. الطبعة الأولى 1424هـ/ 2004 م.

(3) في صلب خ ع (يعني) وصححت بالهامش (ينبني) والصواب (يعني).

(4) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكردي الأسنائي ثم المصري، جمال الدين أبو عمرو المالكي، الشيخ، الإمام العلامة، المقرئ، الأصولي، الفقيه، النحوي، المعروف بابن الحاجب، له تصانيف عدة منها: جامع الأمهات، في الفقه ، والإيضاح في شرح المفصل، وعقيدة ابن الحاجب، ومعجم الشيوخ، ومنتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل، وغيرها توفي رحمه الله بالإسكندرية سنة 646هـ. انظر: وفيات الأعيان 3/ 248 - 250، وسير أعلام النبلاء 23 / 264 - 268، والديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب 2/ 86 - 89. لابن فرحون، برهان الدين اليعمري (ت: 799هـ) تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمدي أبي النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.

(5) انظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب 1/ 49. دار المدني، السعودية. قال ما نصه: (واعلم أن ما عَنه الذكر الحُكمي إما أن يحتمل متعلقه النقيض بوجه أولا ..).

(6) في خ م ك (ينبئ) وهي كذلك في شرح العضد. والمعنى يظهر مع خ (ينشأ) لقوله فيما بعد (ولا حكم للنفس فيه).

(7) في خ الأصل، و خ ع (فاللإثبات) باللام. وهي الصواب ليناسب ما بعده وهو قوله (وللنفي...) وفي باقي خ (فالإثبات).

الذاكر الحقيقي[1] لكان محتملا عنده أولا، والثاني الاعتقاد، وهو إن كان مطابقا للواقع فصحيح، وإلا ففاسد، والأول إما أن يحصل النقيض وهو راجح أولا، وهو مرجوح، أو مساو، فالراجح الظن، والمرجوح والمساوي الشك، وإنما جعل المورد ما عنه الذكر الحكمي دون الاعتقاد، أو الحكم، ليتناول الشك والوهم، مما لا اعتقاد ولا حكم للنفس[2] فيه هـ).[3]

قوله: {وَلَا يُعْتَدّ بِخِلَافِ مَنْ خَالَفَ لخ}. يُشِير إلى مخالفة الجاحظ[4]،[5] والعَنبري[6] ([7] القائلَيْن: لا يَأْثَم المُجْتهدُ في العقليات. قيل: عنهما مطلقا، أي من غير تقييد بكونه مسلماً، وقيل: في تقرير قولهما إنهما إنما نفيا عنه الإثم بشرط كونه مسلما، فالكافر المجتهد في العقليات المخطئ فيها عندهما آثم على هذا.

وقد حكى (الآمدي)،[8] و(ابن الحاجب)،[9] وشارحو (مختصره) إجماعَ مَن

---

(1) في شرح الضد 1/ 211. (النقيض). وهي أوضح معنى.

(2) قوله (للنفس) في شرح العضد1/ 212 (للذهن).

(3) انظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب 1/ 212- 217، والمستصفى، للغزالي ص 349- 350، (النظر الثاني: في أحكام الاجتهاد).

(4) هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناني، أبو عثمان البصري الإمام اللغوي النحوي المعروف بالجاحظ تلميذ النظام البلخي، كان من المعتزلة رئيس الفرقة الجاحظية ، يسمى بالجاحظ لجحوظ في عينيه، له تصانيف عدة منها: أخلاق الشطار، وأخلاق الملوك، والبيان والتبيين، وتحصين الأموال، ومعاني القرآن. (ت:255هـ). بالبصرة. قتلته مجلدات من الكتب وقعت عليه. انظر: إرشاد الأريب 6/ 65- 80، والوفيات 1/ 388، وأمراء البيان 311 ، 487، وتاريخ بغداد 12/ 212، ولسان الميزان 1/ 355.

(5) في هامش خ الأصل طرة: (قول الجاحظ لا يأثم المجتهد في العقليات).

(6) هو عبيد الله بن الحسن بن حصين بن أبي الحر ملك بن الخشخاش بن حباب بن الحارث بن خلف بن الحارث بن مجفر بن كعب بن العنبر بن عمرو بن تميم العنبري القاضي، ثقة ، مشهور ولي القضاء في البصرة. قال ابن حبان: من ساداتها فقها وعلما، ولي قضاء البصرة سنة 157ه وعزل 166ه. وتوفي فيها سنة (168هـ). انظر: طبقات الفقهاء ص 91، لأبي اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت: 476هـ)، هذّبهُ: محمد بن مكرم ابن منظور (ت: 711هـ) تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار الرائد العربي، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، وتهذيب التهذيب لابن حجر 7/ 7، والأعلام 4/ 346.

(7) قال الإمام الزركشي ما نصه: (وقال عبيد الله بن الحسن العنبري قاضي البصرة: كل مجتهد في الأصول مصيب. ونقل مثله عن الجاحظ. ويلزم من مذهب العنبري أن لا يكون أحد من المخالفين في الدين مخطئا. وأما الجاحظ فجعل الحق في هذه المسائل واحدا، ولكنه يجعل المخطيء في جميعها غير آثم). انظر: البحر المحيط 8/ 277.

(8) انظر: الإحكام في أصول الأحكام 4/ 178، للآمدي (ت: 631هـ) تحقيق عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان. ونص كلامه: (المسألة الثالثة:ليس كل مجتهد في العقليات مصيباً ..) .

(9) انظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب3/ 300- 304، لشمس الدين الأصفهاني (ت: 749ه) تحقيق:

قبلهما من الصحابة وغيرهم من لدن[1] زمنه -عليه الصلاة والسلام- وهلُمَّ، عصراً، تِلْوَ عصرٍ، على قتال الكفار، وأنهم في النار، فلا فرق بين مجتهد ومعاند، مع علمهم بأن كفرهم ليس بعد ظهور حقية[2] الإسلام له.

قوله:[3] {فالَّذِي عَلَيْهِ الجُمْهُورُ إِلَى قَوْلِهِ وَكَأَنَّهُ لَمْ يُعْتَدَّ بِخِلاَفِ الحُشَوِيَّةِ[4] وَبَعْضِ أَهْلِ الظَّاهِرِ، إِمَّا لِظُهُورِ فَسَادِهِ وَعَدَمِ مَتَانَةِ عِلْمِ صَاحِبِهِ، أَوْ لانْعِقَادِ إِجْمَاعِ السَّلَفِ قَبْلَهُ عَلَى ضِدِّهِ}.

انظر هذا، مع ما ذكره (**الإمام محيى الدين النووي**)[5] رحمه الله ونصرَ كلامَهُ

محمد مظهر بقا. دار المدني، السعودية الطبعة: الأولى، 1406هـ/ 1986م. ونص كلامه: (مسألة، الإجماع على أن المصيب في العقليات واحد..). وانظر: شرح العضد عليه ص 377 - 378، فقد ناقش كلام الجاحظ والعنبري.

(1) هكذا في خ الأصل، وخ م د (لدن) بالنون آخراً، لكن غير واضحة كتابتها في خ م د. وفي باقي خ (لد) بدون نون. و(لَدُ) بدون نون لغة في لدن، و في خ ع (ولد) بالواو أوّلاً بدل (مِن).

(2) هكذا بالأصل (حقية) بالحاء المهملة، والياء المثناة من تحت، وهي الصواب، والكلمة غير واضحة في م ك، د، فهناك نقطتان من فوق، هكذا (تقية)، وفي خ ع (حضية).

(3) انظر: السنوسية ص 27.

(4) الحشوية بسكون الشين وفتحها: هم قوم تمسكوا بالظواهر، فذهبوا إلى التجسيم وغيره، يجرون آيات الصفات على ظاهرها، وهم من الفرق الضالة. وقال اليوسي في حواشيه على شرح كبرى السنوسي 1/ 197، ما نصه: (والحشوية: بفتح الحاء والشين نسبة إلى الحشي أي الجانب والطرف، وسموا بذلك؛ لقول الحسن البصري رضي الله عنه، وكان أوائلهم يجلسون إليه بين يديه، ثم وجد كلامهم ساقطاً: - رُدّوا هؤلاء إلى حشي الحلقة - أي جانبها. أو بسكون الشين من الحشو لقولهم بذلك في القرآن، حيث زعموا أن في الكتاب والسنة ما لا معنى له). وانظر أيضا: الملل والنحل للشهرستاني 1/ 96، 105، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم1/ 678 - 679. للتهانوي، وموسوعات الفرق والجماعات ص 197، نقلاً عن السيد يوسف أحمد: محقق شرح العقيدة الكبرى، للسوسي، ص 30، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: 1427هـ/ 2006م.

(5) هو يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني محيي الدين، أبو زكرياء، النووي، الشافعي، الإمام، الحافظ، الأوحد، علامة بالفقه والحديث، القدوة، شيخ الإسلام، تعلم في دمشق، وأقام بها زمنا طويلا، له تصانيف نافعة، منها: شرح صحيح مسلم، ورياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، والأذكار، والأربعين، والتقريب والتيسير في مصطلح الحديث، وتهذيب الأسماء واللغات، وشرح المهذب للشيرازي، والتبيان في آداب حملة القرآن، والمجموع، وغيرها. مولده ووفاته في نوا (من قرى حوران، بسورية) وإليها نسبته، (ت: 676هـ). انظر: طبقات الشافعية الكبرى 8/ 395 - 400، للسبكي، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة 2/ 153 - 157، والأعلام للزركلي 8/ 148 - 150، والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، 7/ 278، ليوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبي المحاسن، جمال الدين (ت: 874هـ)، الناشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر.

وهو (أي أن[1] الآتي بالشهادتين مؤمن حقاً، وإن كان مقلِّداً، مذهب[2] المحققين والجماهير من السلف[3] والخلف[4] إلى أن قال ولأنه ﷺ اكتفى بالتصديق فيما جاء به ولم يشترط المعرفة بالدليل وقد تظاهرت[5] بهذا الأحاديث في الصحيح يحصُل بمجموعها التواتر والعلم القطعي هـ).[6]

وقال (**الشيخ ابن حجر المكي**)[7] في (شرح حديث جبريل): (واعلم أن وجوب الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر لا يشترط فيه أن يكون عن نظر واستدلال، بل يكفي اعتقاد جازم بذلك، إذ المختار الذي عليه السلف، وأئمة الفتوى من الخلف، وعامة الفقهاء صحة إيمان المقلد، ونَقْلُ المنعِ عن إمام السنة الشيخ **أبي الحسن الأشعري**.[8] كَذِبٌ عليه،

---

(1) لفظة (أن) ساقطة من خ الأصل و خ م د. ثابتة في باقي خ. وثبوتها وسقوطها سواء.

(2) في هامش خ الأصل طرة (المحققون على صحة إيمان المقلد). وكذلك في هامش خ م د، (المحققون والجماهير على إيمان المقلد).

(3) السلف :كل من تقدمك من آبائك وقرابتك فهو سلف، وقال بعضهم: السّلف شرعا: كل من يُقَلّد ويقتفى أثره في الدّين كأبي حنيفة وأصحابه، فإنهم سلفنا، والصحابة فإنهم سلفهم وفيه أن أبا حنيفة من أجلاء التابعين. انظر: الكليات ص 511، والكشاف للتهانوي 1/ 968.

(4) الخلف: كل شيء يجيء بعد شيء فهو خَلفه.انظر: الكليات ص 414. وفي المشارق : الخَلَف ما صار عرضا عن غيره ونزل منزلته ويقال ذلك في الخير والشر يقال خلف صدق وخلف سوء. انظر: مشارق الأنوار على صحاح الآثار، 1 / 238، لعياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبي الفضل (ت: 544هـ). دار النشر: المكتبة العتيقة ودار التراث.

(5) في صلب خ ع (تظاهرت) وفي هامشها (تظافرت). وكلاهما صواب صحيح.

(6) انظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج1/ 210- 211 و171، للنووي، دار إحياء التراث العربي - بيروت. الطبعة: الثانية، 1392. فقد ذكر كلام ابن الصلاح.

(7) هو أحمد بن محمد، بن علي، بن حجر الهيتمي، المكي، السعدي، الأنصاري، الشافعي، شهاب الدين، شيخ الإسلام ، أبو العباس، الحافظ، الفقيه، خاتمة أهل الفتيا والتدريس، له مصنفات كثيرة، منها: إسعاف الأبرار شرح مشكاة الأنوار، في الحديث، والإعلام بقواطع الإسلام، والإمداد في شرح الإرشاد للقري، والفتاوى الهيتمية وغيرها. (ت: 973 أو974هـ). انظر: هدية العارفين 1/ 78، للبغدادي، وإيضاح المكنون 2/ 241، لإسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت: 1339هـ)، عنى بتصحيحه وطبعه على نسخة المؤلف: محمد شرف الدين بالتقايا رئيس أمور الدين، والمعلم رفعت بيلكه الكليسي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، والنور السافر عن أخبار القرن العاشر 1 / 147 لمحي الدين عبد القادر بن شيخ بن عبد الله العَيْدَرُوس (ت: 1038هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1405، و الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة 2/ 144. لنجم الدين محمد بن محمد الغزي (ت: 1061هـ)، تحقيق: خليل المنصور، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت -لبنان، الطبعة: الأولى، 1418 هـ/ 1997 م.

(8) هو علّي بن إسماعيل، بن أبي بشر، إسحاق بن سالم، الإمام أبو الحسن الأشعري، البصري، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري، مؤسس مذهب الأشاعرة، كان من أئمة المتكلمين المجتهدين، وتلقى مذهب المعتزلة

كما قال[1] **الأستاذ أبو القاسم القشيري**[2]ه).[3] وقال **الإمام أبو حامد الغزالي**[4] رحمه الله في **(فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة)** ما نصه: (من ظنّ أن مدرك الإيمان الكلام، والأدلة المحررة ،والتقسيمات المترتبة، فقد أبعد، بل الإيمان نور يقذفه الله في قلب عبده عطية وهداية من عنده تارة، وتارة بتنبه[5] في الباطن، لا يمكن التعبير عنه، [وتارة[6] بسبب رؤيا في المنام، وتارة بمشاهدة حال رجل متدين،[7] وسراية[8] نور الله عند صحبته ومجالسته] وتارة بقرينة حال.

فقد جاء أعرابي إلى رسول الله ﷺ جاهلا له منكرا، فلما وقع بصرُهُ على طَلعته[9] البهيّة وغُرّته[10] الغريرة يتلألأ منها نور النبوة فقال: والله ما هذا وجه كذاب، وسأل أن يعرض عليه الإسلام فأسلم.[11]

وتقدم فيهم، ثم رجع وجاهر بخلافهم، من تصانيفه: التبيين على أصول الدين، وتفسير القرآن، وكتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، وكتاب اللمع الصغير، وكتاب اللمع الكبير، وإيضاح البرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان،وغيرها توفي رحمه الله ببغداد سنة (324، أو 333 أو 330هـ). انظر: سير أعلام النبلاء 10/ 20 ، للذهبي، والوافي بالوفيات، 12/ 3 – 4 للصفدي، وتاريخ بغداد 11 / 346، للخطيب البغدادي، ووفيات الأعيان 3/ 284 – 286، لابن خلكان.

(1) في خ الأصل، وخ ع (قاله).

(2) هو عبد الكريم بن هوازن، بن عبد الملك، بن طلحة النيسابوري، القشيري من بني قشير بن كعب، أبو القاسم زين الإسلام ، شيخ خراسان في عصره، زهداً وعلماً بالدين، كان السلطان ألب أرسلان يقدمه ويكرمه. له مؤلفات منها: التيسير في التفسير، ويقال له :التفسير الكبير، ولطائف الإشارات في التفسير أيضاً، والرسالة القشيرية. توفي رحمه الله بنيسابور سنة (465هـ). انظر: فوات الوفيات 2/ 310، وصبح الأعشى في صناعة الإنشاء، 6/ 352
لأحمد بن علي بن أحمد، الفزاري، القلقشندي ثم القاهري (ت: 821هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، والأعلام للزركلي 4/ 57.

(3) انظر: كتاب فتح المبين بشرح الأربعين ص 65 لأحمد بن حجر الهيتمي (ت974هـ) عني به أحمد جاسم محمد الحمد، وقصي محمد نورس الحلاق ، وأبو حمزة أنور بن أبي بكر الشيخي الداغستاني ، دار المنهاج لبنان بيروت الطبعة الأولى 1428هـ 2008م .

(4) في هامش خ ع طرة: قِفْ (على مقالة الغزالي رضي الله عنه ما أعرفه).

(5) هكذا في خ الأصل، وخ ع (بتنبه) هذه الكلمة غير ظاهرة الكتابة في خ م ك،د.

(6) من قوله: (وتارة إلى قوله ومجالسته) ساقط من خ م ك، ثابت في خ الأصل، وخ ع.

(7) هنا كلمة غير ظاهرة في خ م ك،د، ظاهرة في خ الأصل، وخ ع وهي (متدين).

(8) في خ ع، وفيصل التفرقة ص 269 هكذا (وسراية نوره إليه).

(9) قال في القاموس ص 744: (وحَيّا الله طَلْعَتَه: رُؤْيَتَهُ، أو وجْهَهُ).

(10) قال في القاموس أيضاً ص449- 450: (والغُرَّة، بالضم... ومن الرَّجُلِ: وجْهُهُ. وكلُّ ما بدا لك من ضَوْء أو صُبْح فقد بدت غُرَّتُه).

(11) قال القاضي عياض: وقال نفطويه في قوله تعالى: (يكاد زيتها يضيء وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نار) :هذا مثل ضربه الله

وجاء آخر إليه فقال: أنشدك الله، آلله بعثك نبياً؟ فقال: {إي والله، اللهُ بعثني نَبِيّاً}، فصدّقه بيمينه وأسلم.[1] فهذا وأمثاله أكثر من أن يُحْصىَ[2] ولم يشتغل قط[3] واحد منهم بالكلام، وتعلم الأدلة، بل كان يبدأ[4] نور الإيمان أولا بمثل هذه القرائن في قلوبهم لمعة بيضاء، ثم لا تزال تزداد وضوحا وإشراقا بمشاهدة تلك الأحوال العظيمة، وتلاوة القرآن، وتصفية القلوب، إلى أن قال: والحق: التصريح أن كل من اعتقد أن ما جاء به الرسول واشتمل عليه القرآن حقٌّ اعتقادا جازما فهو مؤمن، وإن لم يعرف أدلته[5] فالإيمان المستفاد من الأدلة الكلامية ضعيف جدا

تعالى لِنبيه ﷺ؛ يقول: يكاد منظره يدل على نبوته وإن لم يتلِ قرآنا، كما قال ابن رواحة:

لَوْ لَمْ تَكُنْ فِيهِ آيَاتٌ مُبَيِّنَةٌ ... لَكَانَ مَنْظَرُهُ يُنْبِيكَ بِالْخَبَرِ.

انظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى - مذيلا بالحاشية المسماة مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء، 1/ 249، لأبي الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت: 544هـ) بحاشية: أحمد بن محمد بن محمد الشمني (ت: 873هـ)،الناشر: دار الفكر الطباعة والنشر والتوزيع، عام النشر: 1409 هـ - 1988 م. وقال أيضاً: وإذا تَأمّل المُتأمل المنصف ما قدمناه؛ من جميل أثره وحميد سيره وبراعة علمه ورجاحة عقله وحلمه وجملة كماله وجميع خصاله وشاهد حاله وصواب مقاله لم يمتر في صحة نبوته وصدق دعوته وقد كفى هذا غير واحد في إسلامه والإيمان به فروينا عن الترمذي وابن قانع وغيرهما بأسانيدهم أن عبد اللهّ بن سلام قال لما قدم رَسُولُ اللهّ ﷺ المدينة جئته لأنظر إليه فلما استبنت وجهه عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب. الشفا 1/ 246- 247. وسنن الترمذي 4/ 652، ومعجم الصحابة 2 / 132، لأبي الحسين عبد الباقي بن قانع بن مرزوق بن واثق الأموي بالولاء البغدادي (ت: 351هـ)، تحقيق: صلاح بن سالم المصراتي، الناشر: مكتبة الغرباء الأثرية - المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 1418.

(1) لم أجده بهذا اللفظ بعد البحث الشديد والتقصي في المظانّ، وقد أورده البخاري في صحيحه بلفظ آخر: عَنْ شَرِيكِ بْنِ عَبْدِ الله بْنِ أَبِي نَمِرٍ، أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ، يَقُولُ: بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي المَسْجِدِ، دَخَلَ رَجُلٌ عَلَى جَمَلٍ، فَأَنَاخَهُ فِي المَسْجِدِ ثُمَّ عَقَلَهُ، ثُمَّ قَالَ لَهُمْ: أَيُّكُمْ مُحَمَّدٌ؟ وَالنَّبِيُّ ﷺ مُتَّكِئٌ بَيْنَ ظَهْرَانَيْهِمْ، فَقُلْنَا: هَذَا الرَّجُلُ الأَبْيَضُ المُتَّكِئُ. فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ: يَا ابْنَ عَبْدِ المُطَّلِبِ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: «قَدْ أَجَبْتُكَ». فَقَالَ الرَّجُلُ لِلنَّبِيِّ ﷺ: إِنِّي سَائِلُكَ فَمُشَدِّدٌ عَلَيْكَ فِي المَسْأَلَةِ، فَلاَ تَجِدْ عَلَيَّ فِي نَفْسِكَ؟ فَقَالَ: «سَلْ عَمَّا بَدَا لَكَ» فَقَالَ: أَسْأَلُكَ بِرَبِّكَ وَرَبِّ مَنْ قَبْلَكَ، آللهُ أَرْسَلَكَ إِلَى النَّاسِ كُلِّهِمْ؟ فَقَالَ: «اللهمَّ نَعَمْ». قَالَ: أَنْشُدُكَ بِالله، آللهُ أَمَرَكَ أَنْ نُصَلِّيَ الصَّلَوَاتِ الخَمْسَ فِي اليَوْمِ وَاللَّيْلَةِ؟ قَالَ: «اللَّهُمَّ نَعَمْ». قَالَ: أَنْشُدُكَ بِالله، آللهُ أَمَرَكَ أَنْ نَصُومَ هَذَا الشَّهْرَ مِنَ السَّنَةِ؟ قَالَ: «اللهمَّ نَعَمْ». قَالَ: أَنْشُدُكَ بِالله، آللهُ أَمَرَكَ أَنْ تَأْخُذَ هَذِهِ الصَّدَقَةَ مِنْ أَغْنِيَائِنَا فَتَقْسِمَهَا عَلَى فُقَرَائِنَا؟ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «اللهمَّ نَعَمْ». فَقَالَ الرَّجُلُ: آمَنْتُ بِمَا جِئْتَ بِهِ، وَأَنَا رَسُولُ مَنْ وَرَائِي مِنْ قَوْمِي، وَأَنَا ضِمَامُ بْنُ ثَعْلَبَةَ أَخُو بَنِي سَعْدِ بْنِ بَكْرٍ. انظر: صحيح البخاري، كتاب العلم، باب ما جاء في العلم وقوله تعالى ﴿وقل رب زدني علما﴾: طه 114، وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب في معرفة الإيمان بالله وشرائع الدين، رقم ح 12.

(2) في خ الأصل (يُحْصى) بالياء من تحت وهي الصواب. وفي باقي خ (تحصى) بالتاء المثناة من فوق.

(3) لفظة (قط) ساقطة من خ م د، وفي خ ع هكذا (ولم يشتغل واحد منهم فقط بالكلام..)

(4) في خ ع (يبدو).

(5) في هامش خ ع طرة: (وقول سيدنا الغزالي الإيمان المستفاد من الأدلة الكلامية ضعيف جداً مشرف على التزلزل).

مشرف على التزلزل[1] بكل شبهة هـ).[2]

وقال[3] (**أبو المظفر السمعاني**)[4]،[5] نحو ما ذكره الغزالي، وأطال في تقريره، ثم قال: (وحسبك من قبيح[6] ما يلزم من طريقتهم أنا إذا جرينا على ما قالوه وألزمنا الناس بما ذكروه لزم من[7] ذلك تكفير العوام جميعا، لأنهم لا يعرفون إلا الاتباع المجرد، ولو عرض عليهم هذا الطريق ما فهمه أكثرهم فضلا عن أن يصير فيه صاحب نظر، وإنما غاية توحيدهم التزام ما وجدوا عليه أئمتهم في عقائد الدِّين، والعَضّ عليها بالنواجذ، والمواظبة على وظائف العبادات، وملازمة الذكر بقلوب سليمة طاهرة عن الشُّبَه والشُّكوك، فتراهم لا يحيطون[8] عمّا اعتقدوه، ولو قُطِّعوا إرْباً إرْباً،[9] فهنيئا لهم هذا اليقين، وطوبى لهم هذه السلامة، فإذا كفر هؤلاء، وهم السواد الأعظم، وجمهور الأُمّة، فما هذا إلا طَيّ بِساط الإسلام، وهدْم مَنار الدِّين، والله المستعان)[10] اهـ[11]

---

(1) في خ م د (النزول) لكنها مصححة (التزلزل) بالهامش، وفي باقي خ (التزلزل).

(2) انظر :كتاب فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص 269 – 270. ضمن مجموعة رسائل الغزالي، بإشراف مكتبة البحوث والدراسات، المكتبة التوفيقية، القاهرة – مصر.

(3) من قوله (وقال أبو المظفر إلى قوله وقال أبو العز) ساقط من خ م ك، ثابت في باقي خ.

(4) هو منصور بن محمد، بن عبد الجبار، بن أحمد، المروزي السمعاني التميمي، الحنفي ثم الشافعي، أبو المظفر، مفسر، من العلماء بالحديث، كان مفتي خراسان، قدمه نظام الملك على أقرانه في مرو.له من التصانيف: تفسير السمعاني، والانتصار لأصحاب الحديث، والقواطع في أصول الفقه، وغيرها. (ت: 489 هـ). انظر: طبقات الشافعية، للسبكي 5/ 235، والنجوم الزاهرة 5/ 160، لابن تغري، والأعلام للزركلي 7/ 303– 304.

(5) في خ ع زيادة لفظ (ابن السمعاني)

(6) كلمة (وحسبك من قبيح) غير ظاهرة في خ م د، وهي ظاهرة واضحة في خ الأصل وخ ح ب، وفي خ ع (وحسبك عن – بدل – من – قبيح).

(7) في خ ح الأصل، وخ ع زيادة (من) وهي واضحة المعنى.

(8) في خ ع (يحيدون) وهي ظاهرة الصواب.

(9) الإرب:العضو. انظر: القاموس 1 / 129.

(10) انظر: الانتصار لأصحاب الحديث ، ص 70 – 73، لأبي المظفر، السمعاني (ت: 489هـ) تحقيق: محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، مكتبة أضواء المنار – السعودية الطبعة: الأولى، 1417هـ – 1996م. ولم أجد فيه لفظ (والله المستعان) الموجودة في الصلب أعلاه.

(11) رمز (ه) ثابت في خ ع.

وقال **أبو العز المقترح** في (**شرح الإرشاد**) ما نصه: (وقد اختلف الناس في وجوب المعرفة[1] على الأعيان،[2] فذهب قوم إلى أنها لا تجب، ويكتفى بالتقليد[3] في أصول التوحيد، وقد ادّعى كل واحد من الفريقيْن الإجماع على نقيض ما ادّعاه (على)[4] مخالفه هـ).[5]

ونقل **الحافظ شهاب الدين بن حجر**[6] عن **أبي جعفر السمناني**،[7] -وهو من رؤوس الأشاعرة- (أن هذه المسألة بقيت في مقالة **الأشعري** من أصول **المعتزلة**).[8] فانظره. فقد أطال جدّاً في جلْب الأنْقَال الدّالة على الاكتفاء بالتقليد. والله الموفق.

وقال (**الشيخ سعد الدين**) رحمه الله في (**شرح المقاصد**) ما نصه: (ذهب كثير من العلماء، وجميع الفقهاء إلى صِحَّة إيمان المقلد، وترتب الأحكام عليه في

---

(1) في نخسة المقترح (معرفة الباري تعالى) 1/ 142.

(2) بالأصل، وباقي خ (الإيمان). وفي شرح المقترح على الإرشاد (على الأعْيَان) وهي الصواب.

(3) تقدم التعريف به.

(4) لفظ (على) زيادة من المقترح.

(5) انظر: شرح المقترح على الإرشاد 1 / 142.

(6) هو أحمد بن علي، بن محمد العسقلاني، شهاب الدين بن حجر، إمام الحفاظ في زمنه، انتهت إليه معرفة الرجال وعلل الحديث، تولى القضاء مرات بمصر، وزادت مصنفاته في الحديث والتاريخ وغيرها على 150 كتاباً، أشهرها: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، (ت: 852هـ). انظر: الضوء اللامع 2/ 36- 40، للسخاوي، وشذرات الذهب 7/ 270- 273، والبدر الطالع1/ 87- 92. للشوكاني.

(7) هو محمد بن أحمد، بن محمود السّمناني، أبو جعفر، كان فقيهاً ،حنفياً ، متكلمًا على مذهب الأشعري، وكان مقدَّم الأشاعرة في وقته، سكن بغداد، وولي القضاء بالموصل، ولم يزل قاضياً بها حتى توفي سنة (444هـ) شنّع عليه ابن حزم، له تصانيف في الفقه ... والسّمناني - بكسر السين وسكون الميم - نسبة إلى سمنان، قرية في العراق. انظر: اللباب في تهذيب الأنساب، 2/ 141، لأبي الحسن علي بن أبي الكرم، محمد بن محمد بن عبدالكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (ت: 630هـ)، الناشر: دار صادر - بيروت، والجواهر المضية في طبقات الحنفية، لعبد القادر بن محمد بن نصر الله، القرشي، أبي محمد، محيي الدين الحنفي (ت: 775هـ)، الناشر: مير محمد كتب خانه - كراتشي، ونكث الهميان في نكت العميان ص 223، لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت: 764هـ) ،علق عليه ووضع حواشيه: مصطفى عبدالقادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1428 هـ 2007 م، والأعلام للزركلي 5/ 314.

(8) انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري 1/ 70- 71. لابن حجر العسقلاني، دار المعرفة - بيروت، 1379رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز.

الدنيا والآخرة، ومنعه **الشيخ أبو الحسن، والمعتزلة**، وكثير من **المتكلمين**، ثم قال بعدُ: ذَكَر **عبدُ القاهر البغدادي**[1]-[2] أن هذا وإن لم يكن عند الأشعري مؤمنا على الإطلاق فليس بكافر، لوجود التصديق، لكنه عاص بتركه النظر والاستدلال، فيعفو الله عنه، أو يعذبه به بقدر ذَنْبه، وعاقبته الجنة، وهذا يشعر بأن مراد الأشعري أنه لا يكون مومنا على الكمال، كما في ترك الأعمال، وإلاّ فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين، ولا بدخول غير المؤمن الجنة، وعند هذا يظهر أنه لا خلاف معه على التحقيق هـ).[3]

وبهذا كله تعلم ما في نسبة القول بصحة إيمان المُقلِّد إلى الحشوية، وبعض أهل الظاهر، كما فعل **المصنف**، وهو تابع في نسبته إلى الحشوية **الفهريَ**[4] والله أعلم.

قوله: {الأول إنّه مؤمن غيرُ عاصٍ}. قال **(العلامة ابن الهُمام)**[5] في **(المسايرة)** ما نصه: (والتقليد[6] مثلا أن يَسمع الناسَ يقولون: إن للخلق ربّاً خلقهم وخلق كل شيء، ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك له، فيجزم بذلك، لجزمه بصحة إدراك هؤلاء تحسينا لظنه بهم، وتكبيرا لشأنهم عن الخطا، فإذا حصَل عن

---

(1) هو عبد القاهر بن طاهر، بن محمد، بن عبد الله التميمي الشافعي، أبو منصور، عالم متفنن من أئمة الأصول، كان صدر الإسلام في عصره، له من التصانيف: التحصيل في الأصول، وتفسير القرآن، والفرق بين الفرق، وفضائح المعتزلة، وغيرها. توفي رحمه الله سنة 429هـ. انظر: وفيات الأعيان 1/ 298، وطبقات الشافعية، للسبكي 3/ 238، وفوات الوفيات 1/ 298، ومفتاح السعادة 2/ 185، وإنباه الرواة 2/ 185.

(2) انظر: كتاب أصول الدين ص 135، لعبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبي منصور المتوفى (سنة 429 هـ). دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ط أ.

(3) انظر: شرح المقاصد 3/ 452- 454. المقصد السادس في السمعيات، المبحث الخامس: (إيمان المقلد).

(4) كلمة (الفهري) غير ظاهرة في خ م ك، د، وهي ظاهرة في باقي خ.

(5) هو محمد بن عبد الواحد، بن عبد الحميد، بن مسعود، الإسكندري، الكمال بن الهمام. إمام، من علماء الحنفية. عارف بأصول الديانات، والتفسير، والفرائض، والفقه، والحساب، واللغة، والموسيقى، والمنطق. أصله من سيواس. ولد بالإسكندرية، ونبغ في القاهرة. وأقام بحلب مدة. وجاور بالحرمين. ثم كان شيخ الشيوخ بالخانقاه الشيخونية بمصر. وكان معظما عند الملوك، وأرباب الدولة. توفي بالقاهرة. (سنة: 861هـ). له مصنفات منها: فتح القدير، في شرح الهداية، في فقه الحنفية، والتحرير في أصول الفقه والمسايرة في العقائد المنجية في الآخرة، وزاد الفقير مختصر في فروع الحنفية. انظر: البدر الطالع 1/ 201 - 202، وحسن المحاضرة 1/ 474، وبغية الوعاة 1/ 166 - 169، وهدية العارفين 2/ 201، وشذرات الذهب 7/ 289، والأعلام للزركلي 2/ 255.

(6) في هامش خ الأصل طرة: (معنى التقليد).

ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض فقد قام بالواجب من الإيمان، إذ لم يبق سوى الاستدلال، ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم، فإذا حصل ما هو المقصود منه تَمَّ[1] قيامُهُ بذلك الواجب هـ).[2]

قال (الكمال بن أبي شريف):[3] (ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصياً بترك الاستدلال، لأن وجوبه إنما هو لتحصيل ذلك، فإذا حصل سقط هو، غير أن بعضهم ذكر الإجماع على عصيانه، فإن صح فبسبب أن التقليد عُرضة لعروض التردّد[4] بعروض الشبهة، بخلاف الاستدلال هـ).[5]

ونَقْلُ الإجماع على تأثيمه مخالف لنقل ابن عرفة[6] -[7] هذا، وهو مبني على الإجماع على وجوب النظر على الأعيان، والتعليل المذكور مبني على منع وجوب النظر. ومجرد احتمال عروض شبهة مشوِّشَة للجزم لا يوجب تأثيمه، مع تسليم أنّ مَن تَمَّ جزمُهُ فقد أتى بواجب الإيمان، وكما يحتمل عروض الشبهة له يحتمل عروضها لصاحب الاستدلال، بل هذا أولى، لابتناء[8] جزمه على الدليل المحتمل،

---

(1) في خ الأصل (ثم) بالمثلثة.

(2) انظر: كتاب المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة ص 18 – 19. طبعة بولاق مصر.

(3) هو محمد بن محمد، بن أبي بكر، بن علي، بن أبي شريف، المقدسي، كمال الدين، بن الأمير ناصر الدين، متكلم، أصولي، شافعي، نشأ بالقدس، ورحل إلى القاهرة، وأخذ عن ابن حجر، وتولّى ببيت المقدس عِدّة مدارس، وأفتى ببلده وبمصر. له تصانيف منها: الدرر اللوامع بتحرير جمع الجوامع، والفرائد في حل شرح العقائد، والإسعاد بشرح الإرشاد، والمسامرة شرح المسايرة، في علم الكلام، وغيرها، (ت: 906هـ). انظر: الأنس الجليل 2/ 377 – 382، والضوء اللامع 9/ 60 – 66، وشذرات الذهب 8/ 29 – 30.

(4) (في خ الأصل (التردي) وهي غلط.

(5) انظر: المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة ص 19 – 20، لابن الهمام، طبعة بولاق مصر.

(6) هو محمد بن محمد، بن عرفة، الوَرْغمي، التونسي، من كبار الأئمة في زمانه، له تآليف عديدة منها: مختصره في الفقه والفرائض للحوفي، والحدود الفقهية، وغيرها. (ت:803هـ). انظر : الوفيات - معجم زمني للصحابة وأعلام المحدثين والفقهاء والمؤلفين-ص 379، لابن قنفذ القسنطيني (ت: 810هـ)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، والديباج 2/ 331– 333، ونيل الابتهاج بتطريز الديباج 463– 471، لأحمد بابا التُّنبكتي (ت 1036هـ)، تحرير وتقديم: الأستاذ الدكتور، حماه الله ولد السالم، دار الكتب العمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى (لونان)، سنة الطباعة: 143هـ/ 2013م. والبدر الطالع، للشوكاني 2/ 255، والأعلام للزركلي 7/ 43.

(7) انظر: المختصر الشامل في الكلام، لابن عرفة ص110، لمحمد بن محمد ابن عرفة الورغمي، أبي عبد الله (ت: 803 هـ – 1400 م)، تحقيق وتعليق، نزار حمّادي، دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت.

(8) في خ الأصل (لانبناء)، وفي باقي خ (لابتناء)، وكلاهما صحيح.

لأن يقدح في بعض مقدماته، ولما نقل **صاحب (المواقف)** الإشكال على الدليل الذي استدل به على وجوب النظر، وهو أن المعرفة واجبة إجماعاً، وهي لا تتمّ إلا بالنظر، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب كوجوبه، والإشكال قولهم سلمنا انعقاد الإجماع على وجوب المعرفة، لكن لا نسلم أنها لا تتم إلا بالنظر، بل تحصل بالإلهام،[1] أو التعليم،[2] أو التصفية،[3] قال ما نصه: (قلنا نخصه[4] أي وجوب النظر[5] بمن لا طريق له إليها إلا النظر، وذلك بأن لا يكون متمكنا منه، كجمهور الناس، إذ من عرف الله بغيره من الطرق النادرة لم يجب عليه النظر هـ).[6] وعليه، فليس النظر شرطا في حصول المعرفة على الإطلاق، فمن شرح الله صدره للإسلام وقذَف في قلبه نورَ الإيمان بلا نظر فلا وجه لتأثيمه بترك النظر مع عدم وجوبه عليه.

قوله: {لَكِنَّهُ عَاصٍ}. أي لثبوت النظر والاستدلال بأدلته.[7]

قوله: {الثَّالِثُ أَنَّهُ كَافِرٌ}. وجه هذا القول أن حقيقة الإيمان: هو التصديق، ولا يتصور التصديق بدون العلم، لأنه إما ذاتي للتصديق، أو شرط له، ولا علم للمقلد، فلا تصديق، فلا إيمان، لأن العلم اعتقاد جازم مطابق يستند على سبب

---

(1) الإلهام: ما يلقى في الروع بطريق الفيض. - أي من غير سابقة طلب، ولا مباشرة سبب، فهو عطاء بلا استحقاق وعوض - وقيل: الإلهام: ما وقع في القلب من علم، وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية، ولا نظر في حجة، وهو ليس بحجة عند العلماء، إلا عند الصوفيين انظر التعريفات للجرجاني ص 76، وكشاف اصطلاحات 1/ 256 - 257، وشرح العقائد النسفية للسعد ص 48، وحاشية الدسوقي على أم البراهين للسنوسي ص 87 .

(2) التعليم، قال به السمنية، والملاحدة ، وهم قوم من العجم ظاهرهم الرفض وباطنهم الكفر، ومقصودهم إبطال الإسلام.قالوا: لا سبيل إلى العلم إلا بالرجوع إلى المعلَم الذي يأخذ العلم عن الحق سبحانه، وهو الإمام المعصوم المخفي، ويزعمون أنه ليس المراد من الصلاة والصوم ما يفهمه أهل السنة، وكذا سائر النصوص، بل لها معان أخر لا يعرفها إلا الإمام.انظر ما ذكره المعلق - عبد السلام شنار - على شرح العقائد النسفية ص 45.

(3) سبق التعريف بها.

(4) هكذا بالأصل، وخ ع، وكذلك في شرح المواقف 1/ 153، وهي الصواب. وفي باقي خ (تحصل).

(5) أي في المعرفة.

(6) انظر: شرح المواقف 1/ 153.

(7) انظر في أدلة وجوب النظر شرعا وعقلا في: شرح الإرشاد للمقترح 1/ 138 -146، وشرح المواقف 1/ 147 -148 وما بعدها.

من ضرورة أو استدلال، ورُدّ بأن التصديق يعتبر فيه اليقين، أي الاعتقاد الجازم المطابق لا غير. قال (**السعد**): (بل ربما يكتفى بالمطابقة، ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين هـ).[1]

قوله: {بِدَلِيلٍ إِجْمَالِيٍّ إِلَى قَوْلِهِ أَوْ تَفْصِيلِيٍّ}. إشارة إلى أنه لا يتعيّن التفصيلي خلافا لما يحكى عن **المعتزلة**. قال (**الشيخ سعد الدين**) رحمه الله: (وأما ما يحكى عن المعتزلة من أنه لا بُدّ في صحّة الإيمان من النظر، والاستدلال، والاقتدار على تقرير دفع[2] الحجج والشُّبَه، فبطلانه يكاد يلحق بالضروريات من دين الإسلام، والظاهر أن المراد أن ذلك واجب، وإن صحّ الإيمان بدونه، فإن أرادوا [الواجب على الكفاية فوفاق، إذ لابُدّ في كل صُقع[3] مّمِن يقوم بإقامة الحجج، وإزاحة الشبه، ومجادلة الخُصوم، وإن أرادوا][4] الواجب على كل مكلف بحيث لا يسقط بفعل البعض ففيه الخلاف هـ).[5] وكان إسقاط **ابن عرفة**[6] لهذا القول لضعفه، أو تأويله.

قوله: {إِنَّمَا هُوَ فِي الأَحْكَامِ الظَّاهِرَةِ لخ}. قال في (شرح المقاصد): (وأما المقلِّد فقد ذكَر بعضُ مَن نظَر في الكلام وسمع من الإمام أنّه لا خلاف في إجراء أحكام الإسلام عليه، والاختلاف في كفره راجع إلى أنه هل يعاقب عقاب الكافر؟ فقال الكثيرون: نعم. لأنه جاهل بالله، ورسوله، ودينه، والجهل بذلك كفر، ومثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾[7] وقوله ﷺ:

(1) انظر: شرح المقاصد 3/ 452،

(2) لفظة (دفع) في خ م د مقدمة، وفي خ م ك متأخرة، لكن عليها علامة. وفي خ الأصل (دفع الحجج والشبه) وفي خ ع، وشرح المقاصد 3/ 457 هكذا (على تقرير الحجج ودفع الشبه)

(3) الصقع كما في طرة خ م 1ص 8 (الصقع بالضم الناحية. المصباح الصقع الناحية من البلاد، والجهة أيضاً والمحلة هـ. وانظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، 1/ 345. لأحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبي العباس (ت: نحو 770هـ)، الناشر: المكتبة العلمية – بيروت.

(4) من قوله (الواجب إلى قوله وإن أرادوا) ساقط من الصلب من خ ح الأصل، ثابت في هامشها.

(5) انظر: شرح المقاصد 3/ 457.

(6) انظر: **المختصر الشامل في الكلام، لابن عرفة** ص 110.

(7) سورة النساء الآية: 94

{مَنْ صَلَّى صَلاتَنَا، ودَخَلَ مَسْجِدَنَا، وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا، فَهْوَ مُسْلِمْ}.[1] محمول على الإسلام في حقّ الأحكام، وقال بعض ذوي التحقيق منهم: إنه وإن كان جاهلا لكنه مصدق، فيجوز أن ينتقض عقابه لذلك هـ).[2]

فقول (**الفهرى**)[3][4] جارٍ على قول أكثر المتكلمين، لا على قول محققيهم.

قوله: {وَهُوَ حَدِيثُ النَّفْسِ[5] التَّابِع لِلْمَعْرَفَةِ عَلَى الأَصَحّ}.[6] هذا أحد قولي **الأشعري**،[7] واختاره **القاضي**[8] قال **الكمال بن أبي شريف** رحمه الله ناقلا عن شيخه **الكمال بن الهمام** في كتابه (**المسايرة**[9] **في العقائد المنجية في الآخرة**) قال

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه عن أنس بن مالك بلفظ (من صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا، فذلك المسلم الذي له ذِمّة الله، وذِمّة رسوله، فلا تُخفِروا اللهَ في ذِمّته). كتاب الصلاة، أبواب القبلة، باب فضل استقبال القبلة، رقم ح 391، ومسلم في صحيحه بلفظ (من صلى صلاتنا، ووجّه قبلتنا، ونسَك نُسُكَنا، فلا يَذبحْ حتى يصلي...). كتاب الأضاحي، باب وقتها، رقم ح 1961، والبيهقي في السنن الكبرى، ج 2/ 3، رقم ح 2287، كتاب الصلاة، باب فرض القبلة وفضل استقبالها، والنسائي في السنن الكبرى، 2/ 530، 11768. حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، قدم له: عبدالله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001م. وانظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ج 8/ 119، رقم ح 3565. لأبي عبدالرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت: 1420هـ)، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى، (لمكتبة المعارف).

(2) انظر: شرح المقاصد 3/ 457.

(3) ونص كلام الفهري في شرح المعالم ص 45: (ولا نزاع بين المتكلمين أن معرفة إقامة البراهين ودفع الشكوك والشبهات من الطاعنين في هذا الدين من فروض الكفاية، وأن ما يجب على كل مكلف معرفة عقود الإيمان بدليل ما) اهـ.

(4) هذه الكلمة غير ظاهرة الكتابة، وظهر لي فيما بعد في خ م ك، ص 7، و خ م د، ص 10 أنه ابن التلمساني الفهري. وهي كذلك في خ الأصل، وخ ع (الفهري).

(5) في هامش خ الأصل طرة (ما هو التصديق الإيماني).

(6) لفظ السنوسية (إن الإيمان هو التصديق، وهو حديث النفس التابع للمعرفة، لا المعرفة على الأصح)اهـ. ويظهر أن أبا حفص اختصره.

(7) انظر: شرح المعالم، للفهري ص 641 - 642. فقد قال: (ثم اختلف جواب الشيخ أبي الحسن في معنى التصديق...). وانظر: ما ذكره ابن فورك عن الأشعري في كتابه (مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري) ص 152 - 156. دار الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، تحقيق أ، د، أحمد عبد الرحيم السايح.

(8) القاضي هو أبو بكر الباقلاني انظر كتابه (الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به). ص 163 - 164. دار مكتبة المعارف للطباعة والنشر. بيروت لبنان. وكتابه (التمهيد) ص 346، تحقيق مكارثي..

(9) انظر: المسايرة ص 22. طبعة بولاق مصر.

صاحب[1] (**الغنية**)[2] اختلف جواب (**الشيخ أبي الحسن الأشعري**) في معنى (التصديق - الذي هو تمام حقيقة الإيمان عنده - فقال مرة: هو المعرفة بوجوده تعالى وإلهيته وقِدمه، وقال مرة: التصديق قول في النفس غير أنه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها، وهذا الثاني ارتضاه (**أبو بكر الباقلاني**)،[3] فإن التصديق، والتكذيب، والصدق، والكذب، بالأقوال أجدر منه بالعلوم والمعارف، ثم يعبّر عن تصديق القلب باللسان هـ).[4] [5]

وقال **إمام الحرمين** في (**الإرشاد**): (المرضيّ عندنا أن حقيقة الإيمان هو التصديق، والمؤمن بالله مَن صدّقه، ثم التصديق عند التحقيق كلام النفس، ولكن لا يثبت إلا مع العلم، فإنَّا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد هـ).[6] وهذا كله[7] صريح في مغايرة القول النفسي[8] للعلم والمعرفة فيكون التصديق الإيماني مغايرا لهما.

---

(1) وهو أبو القاسم، سليمان بن ناصر، الأنصاري، النيسابوري، (ت 512هـ).

(2) الغنية في علم الكلام.

(3) انظر: تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، ص 389، لمحمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبي بكر الباقلاني المالكي (ت: 403هـ)، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر،الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية – لبنان، الطبعة: الأولى، 1407هـ – 1987م، والإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص 163 – 164، ونصه فيه: (واعلم أن حقيقة الإيملان هو التصديق... واعلم أن محل التصديق القلب، وهو أن يصدق القلب بأن الله إله واحد، وأن الرسول حق، وأن جميع ما جاء به الرسول حق. وما يوجد من اللسان وهو الإقرار، وما يوجد من الجوارح وهو العمل، فإنما ذلك عبارة عمّا في القلب ودليل عليه).

(4) انظر:كتاب المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة ص 22 – 23، للكمال ابن الهمام، والغنية في علم الكلام، للنيسابوري، 1/ 58 – 59، إعداد، مصطفى حسنيْن عبد الهادي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.

(5) انظر أيضاً: الفتاوى الكبرى لابن تيمية 6/ 508 – 509، فقد نقل كلام النيسابوري هذا ونصه فيها: (وقال صاحبه أبو القاسم الأنصاري، شيخ الشهرستاني في – شرح الإرشاد – بعد أن ذكر شرح قول الخوارج، والمعتزلة، والكرامية، قال: وأما مذاهب أصحابنا فصار أهل التحقيق من أصحاب الحديث، والنظّار منهم، إلى أن الإيمان هو التصديق، وبه قال شيخنا أبو الحسن، واختلف جوابه في معنى التصديق فقال مرة: هو المعرفة بوجوده وقدمه وإلهيته، وقال مرة : التصديق قول في النفس غير أنه يتضمن المعرفة، ولا يوجد دونها، وهذا مما ارتضاه القاضي، فإن الصدق والكذب والتصديق والتكذيب بالأقوال أجدر، فالتصديق إذا قول في النفس ويعبر عنه باللسان فتوصف العبارة بأنها تصديق لأنها عبارة عن التصديق هذا ما حكاه شيخنا الإمام).

(6) انظر: الإرشاد ص 306. مكتبة الثقافة الإسلامية.

(7) في خ م د، وخ الأصل (كلامه) وخ ع (كله)

(8) في خ الأصل (النفس)، والصواب (النفسي) كما هو في باقي خ.

وزعم **سعد الدين**: (أن كل ما يحصل في النفس من حيث يدل عليه بعبارة أو كتابة أو إشارة فهو كلام النفس علما كان أو إرادة أو طلبا أو إخبارا أو استخبارا أو غير ذلك قال وليس نوعا من المعاني مغايرا لما هو حاصل في النفس باتفاق الفرق وإلا لكان إنكاره إنكارا للتصديق أو الطلب أو الإخبار والاستخبار وسائر ما يحصل في القلب، وليس كذلك، بل إنكاره عائد إلى أن الكلام هو المسموع فقط دون هذه المعاني، فالقول بأن الإيمان كلام النفس، لا يكفي عن التفصي[9] عن مطالبة أنه من أي نوع من أنواع الأعراض، وأية مقولة من المقولات، ولا محيص، سوى أنه من الكيفيات النفسانية الحاصلة بالاختيار، الخالية عن الجحود والاستكبار، وليت شعري أنه إذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات، فما معنى تحصيله بالدليل، أو التقليد، وهل يعقل أن يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد هـ).[10]

وفيه نظر، فإن النزاع بين **الأشاعرة** وغيرهم في الكلام النفسي ليس نزاعا في مقولية الكلام على هذه المعاني، وإلّا لما كثر الحجاج بين الخصوم، لسهولة الخَطْب، وإنما النزاع في إثبات أمر يدل على تلك المعاني؛ يكون الكلام اللفظي مظهراً له.

ومن كلام **الأستاذ جلال الدين الدواني**[11] رحمه الله ما نصه: (صفة التكلم فينا؛ عبارة عن قوة تأليف الكلام، وكلامنا النفسي عبارة عن الكلمات المؤلفة في خَيَالِنا، وامتيازه عن العلم ظاهر، فإن كلام الغير المعلوم لنا، وليس كلامنا هـ).[12]

---

(9) الذي في المقاصد 3/ 430، هكذا (في التقصي) وما في الأصل أوضح معنى مما في المقاصد: التفصي، فصى الشيء من الشيء يفصيه: فصله، وأفصى: تخلص من خير أو شر، كتفصى، وأفصى الشتاء أو الحر: ذهبا أو سقطا، وفصيته تفصية: خلصته فانفصى. انظر: القاموس المحيط ص1321.

(10) انظر: شرح المقاصد 3/ 430.

(11) هو محمد بن أسعد الصديقي الدواني عالم العجم بأرض فارس وإمام المعقولات، القاضي، الباحث، يعد من الفلاسفة ولد في دوان (من بلاد كازون) وسكن شيراز، وولي قضاء فارس وتوفي بها سنة 908هـ أو 907هـ له مؤلفات عديدة منها: شرح على العقائد العضدية، وأنموذج العلوم، وأفعال العباد، وحاشية على تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي. وغيرها. انظر: النور السافر عن أخبار القرن العاشر ص 123 – 125 لمحي الدين عبد القادر بن شيخ بن عبد الله العَيْدَرُوس (ت: 1038هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت الطبعة: الأولى، 1405، والبدر الطالع 2/ 129، وشذرات الذهب 10/ 221، والأعلام، للزركلي 6/ 32 – 33، والضوء اللامع لأهل القرن التاسع، للسخاوي 7/ 133 – 134.

(12) انظر: شرحه على العضدية ص 115، ففيه كلام يشبه ما ذكره أبو حفص. ولعله نقله عنه من شرحه على النظامية أو غيرها.

ولا بُدَّ من زيادة إيضاح[1] فنقول: الإيمان لغة[2] هو التصديق بشهادة النقل وموارد الاستعمال وكذا هو في الشرع إلا أنه تصديق بأمور خاصة ولم ينقل في الشرع إلى معنى آخر لأن العرب خوطبوا به فامتثل من امتثل من غير استفسار وإنما احتيج إلى بيان متعلقة كما في الصحيح أنه ﷺ قال لمن سأله عن الإيمان: {الإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِالله وَمَلَائِكَتِهِ وكُتُبِهِ ورُسُلِهِ}[3] الحديث. فذكر لفظ (تؤمن) اعتماداً على ظهور معنَاه عندهم، فإن أُرِيد بالنقل أنه نقل إلى تصديق بأمور مخصوصة، فلا نزاع.

فالإيمان شرعا: هو تصديق النبيّ ﷺ فيما عُلِم مجيئه به بالضرورة، أي فيما اشتهر كونه من الدِّين، بحيث يعلمه[4] العامة من غير افتقار إلى نظر واستدلال، كوحدة الصانع، ووجوب الصلاة، وحِرمة الخمر، ويكفي الإجمال فيما يلاحظ تفصيلاً، هذا هو المشهور، وعليه الجمهور.[5]

والتصديق نسبة[6] إلى الصدق، أي مطابقة الواقع، أي التكلم بما يدل على صدقه بالقلب واللسان، وهذا هو التصديق النافع في الدنيا والآخرة، أو باللسان فقط، وهو النافع في الدنيا، أو بالقلب، وهو النافع في الآخرة على ما هو التحقيق،[7] فلِكلٍّ من القلب واللسان كلام بالمعنى المصدري، وهو التكلم، وهو فعل، وبالمعنى الحاصل بالمصدر، وهو المتكلم به، وهو كيفية في اللسان، وفي القلب، والأول مبدأ الثاني، كالتسخين والسخونة، فالكلام النفسي بالمعنى الثاني عبارة: عن كلمة[8] متخيلة مترتبة في الذهن على وجه لو برزت لكانت هي الكلام

(1) يلاحظ أن أبا حفص يُفيض في التوضيحات والتفسيرات.

(2) للتوسع في معاني الإيمان اللغوية ينظر: لسان العرب مادة: أمن.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب التفسير، رقم ح 4499، سورة ألم غلبت الروم، وكتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبيّ ﷺ عن الإيمان... رقم ح 50، وكتاب الجمعة، باب الطيب للجمعة، رقم ح 4777 عن أبي هريرة. والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الشهادات، باب ما ترد به شهادة أهل الأهواء رقم ح 20871 ج10/ 342، عن عمر بن الخطاب. وأحمد في مسنده رقم ح 367، ج1/ 434، بتحقيق الأرناؤوط.

(4) في خ الأصل، وخ م د (يعلم) بدون هاء الضمير، وفي خ ع (يعلمه) وهي أوضح.

(5) من قول أبي حفص (تصديق النبي صلى الله عليه وسلم إلى قوله وعليه الجمهور) هو ملخص من كلام السعد في المقاصد 3/ 420.

(6) في خ الأصل (نسبته) وفي باقي خ (نسبة) وكلاهما صحيح.

(7) في هامش خ الأصل (الكلام النفسي)

(8) في خ م ك (كلمات) بلفظ الجمع، وفي خ الأصل (كلمة) وفي خ ع هكذا (..عبارة كلمات متخيلة) بجمع كلمات وإسقاط (عن)

اللفظي. قال تعالى: ﴿فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا﴾.(1) وقال تعالى: ﴿يُخْفُونَ فِي أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا﴾.(2)

والإيمان الشرعي؛ يطلق على التصديق المفسر بالكلام بمعنييه، كالإيمان اللغوي، والتصديق القلبي، لا يتحقق إلا عند تحقق الإذعان، وهو لا يتحقق إلا عند تحقق اليقين، واليقين يكون عن دليل، وعن نور يقذف بالقلب ينكشف به صدق المخبر من غير رَوِيَّة ولا فِكْر، ومراتبه متفاوتة، فيتفاوت الإذعان بتفاوتها، ويتفاوت التصديق بتفاوت الإذعان، ومِنْ ثَمّ كان الإيمان يزيد وينقص،(3) وليس العلم بإذعان ولا مستلزِم له، إذ كثيرا ما يحصل للنفس إدراكُ أَنّ النّسبة واقعة إدراكا يقينيا، ولا يحصل لها إذعان بتلك النسبة، وإنما العلم تعلُّق رؤية البصيرة بالصورة الحاصلة في الذهن، فهو نسبة.(4) وقد قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾.(5) وكما أنه ليس نفس الإذعان ليس نفس التصديق أيضا، إذ التصديق كلام، إما بمعنى التكلم، فيكون من مقولة الفعل،(6) أو بمعنى المتكلم به، فيكون من مقولة(7) الكَيْف.(8)

---

(1) سورة يوسف الآية: 77.

(2) سورة آل عمران الآية: 154.

(3) هنا في هامش خ م د: تعليق

(4) النسبة: إيقاع التعلق بين الشيئين. والنسبة الثبوتية: ثبوت شيء لشيء على وجه هو هو. انظر: التعريفات للجرجاني ص 241.

(5) سورة النمل الآية:14.

(6) ويطلق الفعل عند الحكماء أيضا؛ على قسم من العرض هو التأثير كالمسخّن ما دام يسخّن، فإنّ له ما دام يسخّن حالة غير قارّة هي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة الفعل فهو غير ما هو مبدأ السخونة لأنه يبقى بعد التسخين. ويعبر عنه أيضاً: بأن يفعل انظر: الكشاف للتهانوي 2/ 1280.

(7) المقولات عندهم عشرة وتسمى الأجناس العالية، انظرها مفصلة مشروحة في المقاصد 2/ 10 - 220، والمواقف وشرحها 2/ 188 - 307، والمبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين ص 99- 101، لسيف الدين الآمدي (ت 631هـ). مكتبة وهبة.

(8) الكيف: عبارة عن هيئة قارة للجوهر لا يوجب تعلقها تعلق أمر خارج عنها وعن حاملها، ولا يوجب قسمة ولا نسبة في أجزائها وأجزاء حاملها.انظر: المبين للآمدي ص 101. والتعريفات للجرجاني ص 188، والكشاف للتهانوي 2/ 1394.

وقد تقدَّم أن العلم نِسْبَة، وإن قلنا: إنه كيف، فهو مغاير أيضا، ضرورة أن الكلام ناشئ عن التكلم، والعلم ليس كذلك، وكما أنه ليس نفس التصديق، لا يستلزمه، لأن التصديق لا يحصل إلا عن إذعان، كما أن التكذيب[1] لا يحصل إلا عن إباء، بخلاف العلم، والإذعان[2] من مقولة الكيف، وليس هو عين التصديق أيضا، خلافاً لما جرى عليه في (**شرح المقاصد**).[3]

قوله: {وَيَدُلُّ عَلَى مَذْهَبِ الْجُمْهُورِ[4]}. يريد[5] جمهور **المتكلمين**؛ الذين يقولون بعدم الاكتفاء بالتقليد، وليس فيما ذكره ما يدل "[6]"على شرطية النظر، بل ولا على وجوبه على كل واحد، وإن لم تعرض له شبهة، ولا خالجه[7] ريب، وسيتبين ذلك إن شاء الله تعالى. فقوله تعالى: **﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾** الآية[8] خطاب للمرتابين ولا نسلم أن المراد بالعلم ما يقابل الاعتقاد.

وأما قوله تعالى: **﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾**.[9]،[10] فالاستدلال به على وجوب النظر وعدم الاجتزاء بالتقليد عجيب، وذلك لأن المخاطب بهذه الآية هو النبي ﷺ، وتوحيده لم يكن عن نظر واستدلال، بل عن علم ضروري يجده

---

(1) في خ م د (الكلام) بدل (التكذيب) وهي غير ظاهرة المعنى. وفي خ الأصل (التكلم) وفي ع خ (التكذيب)

(2) الإذعان: الاعتقاد بمعنى عزم القلب، والعزم جزم الإرادة بعد تردّد. وللإذعان مراتب فالأدنى منها يسمّى بالظنّ والأعلى منها يسمّى باليقين. انظر: التعريفات ص 16، والكليات لأبي البقاء ص 72، والكشاف للتهانوي 1/ 131.

(3) انظر: شرح المقاصد 3/ 426- 432.

(4) أي من أنّ المقلّد كافر. انظر: حاشية الحامدي على شرح الكبرى ص 43.

(5) انظر إلى هذا الاعتراض المركز؛ من أبي حفص على السنوسي؛ اعترض عليه في الاستدلال، وفي التعميم معاً.

(6) قد أجاب كذلك الحامدي في حواشيه على شرح الكبرى على ما احتج به السنوسي للجمهور. انظر: حاشية اسماعيل بن موسى بن عثمان الحامدي (ت 1316هـ) على شرح الكبرى للسنوسي، الطبعة الأولى، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1354هـ/ 1936م.

(7) يُقَالُ: خَلَجَتْه أُمورُ الدُّنْيا وتَخالَجَتْه الهُموم: نَازَعَتْه. وخالَج الرجلَ: نَازَعَه. وَيُقَال: تَخالَجَتْه الهُمومُ إِذا كَان لَه هَمٌّ فِي نَاحِية وهمٌّ فِي نَاحِية كأَنه يَجْذِبه إِليه. أَصل الخَلْجِ: الجَذْب والنَّزْع. واخْتَلَج الشيءُ فِي صَدْري وتَخالَجَ: اخْتَكَّ مع شكٍّ. انظر: اللسان، مادة: خلج. وتهذيب اللغة، 7/ 29 - 30، لمحمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبي منصور (ت: 370هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، 2001م.

(8) سورة هود الآية: 14.

(9) سورة محمد الآية: 19.

(10) في هامش خ الأصل لوحة 10 طرة: (فاعلم أنه لا إله إلا الله).

في نفسه وكذا سائر الأنبياء عليهم السلام.[1]،[2] قال بعض أكابر المحققين: (إن الأنبياء والرسل ما وحَّدَتْ عن نظر، وإنما وحَّدت عن ضرورة علم وجدته في أنفسها، لم تقدر دفعه هـ).[3] ولو كان توحيدهم عن نظر لما كانوا موحدين قبله، وذلك لا يليق بمنصبهم، ولو سُلِّم أن الخطاب عام، فهو داخل أولا، ودخوله قرينة أن المراد بالعلم؛ ما يتناول النظر وغيره.

وأما قوله تعالى:[4] {قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي لخ}.[5] فلا نُسلم أن المراد بالبصيرة ما ذكر،[6] بل المراد بها الحجة الواضحة، وكل من اتبع النبي ﷺ؛ أي آمن به، وصدق برسالته، فهو جارٍ على تلك الحجة الواضحة. ولو سُلِّم، فلا نُسلِّم أن مَن لم يتبع لفقدان البصيرة بهذا المعنى لا يكون مؤمنا، لاحتمال أن يراد من اتبعني على

---

(1) قد ردّ صاحب المواقف 1/ 148، الاستدلال بالآية المذكورة بوجوه أخر. فلتنظر.

(2) في هامش خ ع طرة: (توحيد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لم يكن عن نظر واستدلال الخ).

(3) وجدت مثل هذا القول في حاشية الحامدي على كبرى السنوسي ص 44، حيث قال: (... لكن قد يقال: المرسلون لم يقم بهم إلا العلمُ، فلا يصح التقليد منهم بخلاف غيرهم).

(4) في هامش خ ح الأصل طرة: (قل هذه سبيلي أدعوا إلى الله).

(5) سورة يوسف الآية: 108 ، ينبغي الرجوع إلى أقوال المفسرين في معنى (البصيرة).

(6) الذي ذكره السنوسي في شرح الكبرى ص 30 هو قوله: (والبصيرة معرفة الحق بدليله، فمن لم يكن على بصيرة في عقيدته لم يكن متبعاً للنبي ﷺ، عملاً بمقتضى النقيض الموافق، فلا يكون مؤمناً عند بعضهم...). وبالرجوع إلى أقوال المفسرين في تفسير قوله تعالى: (على بصيرة) نجد أن البصيرة فسرت بمعان: ب (الحجة البينة الظاهرة)، وب(علم ويقين)، وب(يقين وحق)، وب(المعتقد الحق)، وب(حجة وبرهان، وهدى ويقين)، وب(يقين وبرهان عقلي وشرعي)، وب (عين قائمة بالقلب). انظر: جامع البيان في تأويل القرآن، 16/ 291، لمحمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبي جعفر الطبري (ت: 310هـ) تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ -2000 م، وتفسير القرآن العظيم 4/ 362، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، القرشي البصري، ثم الدمشقي (ت: 774هـ)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت، الطبعة: الأولى - 1419هـ وتفسير النسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل 2/ 138، لأبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، حافظ الدين النسفي (ت: 710هـ)، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، الناشر: دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1998 م، وأنوار التنزيل وأسرار التأويل 3/ 178، لناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت: 685هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى - 1418 ه، والكشاف عن حقائق غوامض التنزيل 2/ 508، لأبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت: 538هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1407 هـ وتفسير ابن عطية 3/ 286، وتفسير القرطبي 9/ 274، وتفسير الرازي 18/ 520، وحاشية الحامدي على الكبرى ص 43.

الكمال. ولا يلزم من نفي الاتباع على جهة الكمال نفي الإيمان(1).

وأما قوله عليه السلام: {إِنَّ اللهَ أَمَرَ عِبادَهُ المُؤْمِنينَ لخ}(2) فآخر الحديث يدل على المراد منه،(3) وهو قوله.{فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾.(4) وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾.(5) وبالجملة، فليس فيما ذكره من الآي، والأحاديث ما يدُلّ على عدم نجاة المقلِّد قطعاً. وقد تبع في الاستدلال بهذا الحديث (شرفَ الدين بنَ التلمساني الفهريَ) في (شرح المعالم) (للفخر) وكثيرا ما يشمل المصنفُ عبارتَهُ في هذا الشرح ونصه: (وإيضاح أن ذلك(6) أي وجوب النظر قوله تعالى: ﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾،(7) وقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ﴾.(8)

وقد قال عليه السلام: {إن الله أمر عباده المؤمنين بما أمر عباده المرسلين}.(9) وكل آية في القرآن ذامة للتقليد، وآمرة بالنظر والاعتبار، دليل على ذلك، وإجماع

---

(1) أي فقد يكون المرء مؤمناً بالنبي ﷺ لكنه مقصر في اتباعه في بعض الجوانب، وهذا الحاصل من جمهور المسلمين. و(نفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم)، وبهذا يكون أبو حفص أبطل استدلال السنوسي بمقتضى النقيض الموافق.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيتها رقم ح 65، 1015، والترمذي، في سننه،كتاب التفسير، سورة البقرة رقم ح 2989 ، والدارمي في مسنده، كتاب الرقاق، باب في أكل الطيب رقم ح 2717، و أحمد في مسنده، رقم ح 8330 ج 2/ 328، مسند أبي هريرة.

(3)قد أجاب الإمام المنجور -رحمه الله- عن استدلال السنوسي بهذا الحديث بنحو الجواب الذي أجاب به أبو حفص حيث قال: (قوله: إن الله أمر عباده المؤمنين بما أمر به عباده المرسلين)، قد يجاب عن استدلاله بالحديث بيان سياقه في أكل الحلال وصالح الأعمال ...). انظر: الحاشية الكبرى على شرح كبرى السنوسي ص 36، للإمام أبي العباس أحمد بن علي بن عبد الرحمن المنجور (ت 995هـ). نشر الكتاب بمبادرة من آل المنجور... الدار البيضاء في ذي الحجة 1433هـ موافق أكتوبر 2012م. وقد حقق الكتاب في كلية أصول الدين بتطوان...، وقد أشار اليوسي إلى نحو ذلك بقوله: (قوله: أمر عباده المؤمنين...إلخ، من تمام الحديث فقال: (ياأيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً) وهو يبعد هذا التأويل). انظر: حواشي اليوسي على شرح الكبرى 1/ 210.

(4) سورة المومنون الآية: 51.

(5) سورة البقرة الآية: 172.

(6) في شرح المعالم ص 46 هكذا: (وإيضاح أن ذلك من الشرع قوله تعالى..).

(7) سورة هود 14.

(8) سورة محمد آية: 20.

(9) تقدم تخريجه

الصحابة أيضا دليل عليه، فإنها لم تزل تذمُّ التقليدَ، وهو قول شائع فيما بينهم من غير نكير، فكان إجماعا هـ).[1] [2]

والحديث في صحيح مسلم. وإنما ذم الصحابةُ رضي الله عنهم مَنْ كان يميلُ مع كل أحدٍ[3] لضعف عقله.[4]

كقول ابن مسعود[5]: **{ولا[6] تكُن إِمَّعَة إن آمَنَ النَّاسُ آمنتَ وإن كفَر الناسُ كفرتَ}**.[7]

---

(1) أي سكوتياً وهو أن يقول بعضُ المجتهدين حُكمًا ويسكت الباقون عنه بعد العلم به ...والصحيح أنه حجة. انظر جمع الجوامع لابن السبكي بشرح المحلي وحاشية العطار 2/ 221 – 224.

(2) انظر: شرح المعالم ص 46.

(3) في هامش خ الأصل (التقليد المذموم).

(4) هذا هو المراد بالامعة، قال المنجور: (والامعة : هو الذي يميل مع كل أحد لضعف عقله).انظر: الحاشية الكبرى له على شرح الكبرى ص 37.

(5) هو عبد الله بن مسعود، بن غافل، أبو عبد الرحمن، صحابي من أكابرهم، فضلًا، وعقلًا، وقرباً من الرسول ﷺ، وهو من أهل مكة، ومن السابقين إلى الإسلام، وأول من جهر بقراءة القرآن بمكة، وكان خادم رسول الله ﷺ، ولي بعد وفاة النبي بيت مال الكوفة، ثم قدم المدينة في خلافة عثمان فتوفي بها سنة 32هـ انظر: الإصابة في تمييز الصحابة 4/ 198 – 201 لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: 852هـ) تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت الطبعة: الأولى – 1415 هـ وغاية النهاية في طبقات القراء 1/ 458 – 459، لشمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت: 833هـ)، الناشر: مكتبة ابن تيمية، الطبعة: عني بنشره لأول مرة عام 1351هـ ج. برجستراسر، وصفة الصفوة 1/ 154، لجمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: 597هـ تحقيق: أحمد بن علي، الناشر: دار الحديث، القاهرة، مصر، الطبعة: 1421هـ/ 2000م وحلية الأولياء 1/ 124. لأبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (ت: 430هـ)، الناشر: السعادة – بجوار محافظة مصر، 1394هـ – 1974م، دار الكتاب العربي – بيروت – دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – دار الكتب العلمية – بيروت (طبعة 1409هـ بدون تحقيق، والاستيعاب في معرفة الأصحاب 3/ 987 – 994. لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت: 463هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، الناشر: دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1412 هـ – 1992 م.

(6) في خ الأصل، و خ ع (لا) بإسقاط (و).

(7) انظره: في حلية الأولياء 1/ 136، لكن بلفظ: {لا يكونن أحدكم إمعة، قالوا: وما الإمعة يا أبا عبد الرحمن؟ قال: يقول أنا مع الناس، إن اهتدوا اهتديت، وإن ضلوا ضللت، ألا ليوطنن أحدكم نفسه على إن كفر الناس أن لا تكفر}. وسنن الترمذي 4/ 364 رقم ح 2007، وشرح السنة 13/ 32، رقم ح 3444، لأبي محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت: 516هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – محمد زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي – دمشق، بيروت، الطبعة: الثانية، 1403هـ – 1983م، والترغيب والترهيب 3/ 341، لعبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله، أبي محمد، زكي الدين المنذري (ت: 656هـ)، تحقيق: إبراهيم شمس الدين،الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى1417،

وكقول علي كرم الله[1] وجهه لكميل بن زياد النخعي[2] : {الناس ثلاثة: عالم، ومتعلم على سبيل النجاة، وهَمَج رعاع أتباع كل ناعق، يميلون مع كل ريح، لم يستضيئوا بنور العلم، ولم يلجئوا منه إلى ركن وثيق هـ}. [3]

فأين هذا من ذَمّ مَن شرَح اللهُ صدرَه لقبول العقائد الدينية، فصَمَّم عليها من غير التقات إلى دليل.

و مشكاة المصابيح 3/ 1418، رقم ح 5129، لمحمد بن عبد الله الخطيب العمري، أبي عبد الله، ولي الدين، التبريزي (ت: 741هـ)، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي – بيروت. الطبعة: الثالثة، 1985م.

(1) هو الإمام علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم، الهاشمي، أبو الحسن، أمير المؤمنين، رابع الخلفاء الراشدين، وأحد العشرة المبشرين بالجنة، وابن عم رسول الله ﷺ وصهره، ولي الخلافة بعد مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه. قتل سنة 40هـ. انظر: الاصابة في تمييز الصحابة 4/ 464– 468، وأسد الغابة في معرفة الصحابة 4/ 87– 117، لأبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (ت: 630هـ)، تحقيق : علي محمد معوض – عادل أحمد عبد الموجود، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، سنة النشر: 1415هـ – 1994 م، والاستيعاب 3/ 1089 – 1133. لابن عبد البر.

(2) هو كُمَيْل بن زياد بن نِهَيك النخعي، تابعي ثقة، من أصحاب عليٍّ كان شريفا، مطاعاً في قومه، شهِد (صفين) مع علي، وسكن الكوفة، وروى الحديث، قتله الحجّاج صَبْراً، سنة 82. انظر: تهذيب التهذيب 8/ 447 - 448، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، الناشر: مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة: الطبعة الأولى، 1326هـ، والأعلام 6/ 93، والإصابة لابن حجر 5/ 485 - 486، وتاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام 5/ 516، رقم الترجمة 241، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت: 748هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عوّاد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، 2003 م.

(3) انظر أثر علي رضي الله عنه في: جامع الأحاديث 29/ 276، رقم ح 32135، (ويشتمل على جمع الجوامع للسيوطى، والجامع الأزهر وكنوز الحقائق . للمناوى، والفتح الكبير للنبهانى) لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)، ضبط نصوصه وخرج أحاديثه: فريق من الباحثين بإشراف د على جمعة (مفتي الديار المصرية) طبع على نفقة: د حسن عباس زكى، وتاريخ بغداد 6/ 376. للخطيب البغدادي، و(نهج البلاغة) المنسوبة إلى علي بن أبي طالب، ص 451– 452، فقد ذكرت فيها القصة مطولة، جمعه ونسق أبوابه: العلامة الشريف الرّضي، شرحه وضبط نصوصه: الإمام محمد عبده. مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى: 1424هـ/ 2004م، وحواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي 1/ 212، والحاشية الكبرى على شرح الكبرى للمنجور، ص 37. وشرح المقترح على الإرشاد 1 / 145.

قوله[1]: {**وَقَالَ الْقَاضِي لخ**}. كذا نقل عنه (**الفهري**).[2] ونحوه (**التقي الدين المقترح**) في(**شرح الإرشاد**) لكن بعبارة أحسن من هذه. ولفظه: (قال **القاضي** رضي الله عنه: لا يصِحّ الأمر بالتقليد، لأن المقلِّد إما أن يكون مكلَّفاً بتقليد مَن شاء، فيلزم أن يكون الكفرة ممتثلين لخطاب[3] الإيمان، أو يُؤمَر المكلَّف بتقليد من يدعو إلى الحق، فكل يَدَّعي أن الحق معه، والأقوال متكافئة، أو يقال: قلِّد واحدا بعينه، وهو غير متعين، ولا سبيل إلى الوصول إليه، لأن الحق[4] المعينَّ إنما يعلم بقيام البرهان على صحة قوله. وحقيقة التقليد: «قبولُ القولِ بغير حجة، ولا سبيل إلى الاطلاع على البرهان، وإن قيل: يكلف بتقليد من غلب على ظنه أنه مُحِقّ،[5] كما قلنا: في الفروع يقلد من غلب على ظنه أنه راجح،[6] فيلزم أن يكون كل من قلّد مبتدعا، أو كافرا - إذ[7] قلّد بناء على غلبة الظن - ممتثلًا. وهذا كله على خلاف الإجماع. والإيمان مأمور به إجماعا.[8] وامتنع على سبيل التقليد بتعينّ[9] أن يكون على سبيل المعرفة والبصيرة هـ).[10]

فانظر قوله: لا يصح الأمر بالتقليد، مع قول المصنف ومتبوعه (**الفهري**): (التقليد محال)، وانظر قوله: (ويؤمر المكلّف بتقليد من يدعو إلى الحق لخ) مع قول (**المصنف**) ومتبوعه: (فإمّا أنْ يؤمر لخ). والجواب[11] عما ذكره (**القاضي**): أنه لا يلزم من تكافؤ الأقوال وادعاء كل أنّ الحقّ معه عدمُ صِحة الأمر بتقليد المحِق،

(1) نص عبارة السنوسي في شرح كبراه ص 31 هكذا: (وقال القاضي رضي الله عنه: التقليد في علم التوحيد محال...).

(2) انظر: شرح المعالم، للفهري ص 45.

(3) في المقترح (بخطاب).

(4) في المقترح نسختان: (الحق - والمحق).

(5) في بعض خ المقترح (الحق).

(6) في بعض خ المقترح (أرجح).

(7) في بعض خ المقترح (إذا).

(8) في بعض خ المقترح (وقد امتنع).

(9) في بعض خ المقترح (فتعين).

(10) انظر: شرح الإرشاد،للمقترح 1/ 146 - 147.

(11) يلاحظ أن أبا حفص رحمه الله يقارن بين الأقوال ويجيب عن الإشكال بجواب علمي وأسلوب رزين مما يكوّن في نفس القارئ القدرة على الاستيعاب لأقوال أهل العلم ودرك مغزاها ومراميها والوقوف على ما أشكل منها والتبس...

لا يقال: إنه لا يتصور امتثاله حينئذ، إذ لا يعلم المحق، لأنا نقول: إذا قلّد إنسانا لحسن اعتقاده فيه، وكان محقا عند الله تعالى، صدق عليه أنه قلّد المحق عند الله، وإن لم يعلم بكونه محقا، لكنه معتقد لذلك، والكلام كله فيمن جزم بالعقائد الحقّة.

قوله: {وَأَمَّا مَا اغْتَرَّ بِهِ الْقَائِلُ بِصِحَّةِ التَّقْلِيدِ لخ} نحوه **(للفهري)**.[1] ويردّ عليه أن النبيَّ ﷺ بعث رحمة للعالمين[2] يَدُلهّم على ما فيه نجاتُهُم في الآخرة، ولا يدّخِر عنهم نُصْحا، بل هو كما قال تعالى في حقه: ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾.[3] ولم يألُ جُهداً في تقرير الدين، وإيضاح سبيل المهتدين، وبيان ما يُنجّي في الآخرة من العذاب المهين.

قوله: {وَعَنْ[4] هَذَا [5]قَالَ الْغَزَّالِي لخ}. مَنْ طالَع كلامَهُ في **(الإحياء)**،[6] وفي **(فيصل التفرقة)**[7] وفي**(إلجام العوام عن الخوض في مسائل الكلام)**[8] عَلِم أنه لا يُريد ما تَأوَّل عليها المصنف، بل كلامه صريح في خلافه.[9] وقد تبعه الإمام العارف **أبو عبد الله بن عباد**[10]

---

(1) انظر: شرح المعالم للفهري ص 46.

(2) يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ سورة الأنبياء: الآية 107.

(3) سورة التوبة الآية: 129.

(4) في السنوسية ص 32 (على)، وكذلك في حواشي اليوسي على الكبرى 1/ 217 (على).

(5) قال الحامدي: (قوله: وعلى هذا، على للتعليل: أي ولكون الأحكام الدنيوية مبنية على الظواهر، أو لكون السّنّة جارية على إناطة الحُكم بالظاهر وعدم البحث عن السرائر، فمرجع اسم الاشارة محتمل لما ذكر. انظر: حواشي على شرح الكبرى ص 46.

(6) انظر: الإحياء 1/ 13 – 14 و94 – 97.

(7) انظر: فصل التفرقة ص 269ضمن مجموع رسائله.

(8) انظر: إلجام العوام عن علم الكلام ص 353 – 355 ضمن مجموع رسائله

(9) قال المنجور: (قوله: وعلى هذا قال الغزالي: لا تحرك عقائد العامة. ما أَوَّل به كلامَ الغزالي فيه نظر، لأن كلام الغزالي في الإحياء في غير ما موضع يقتضي خلاف ذلك، وأن ذلك الكلام مبني على أن اعتقادهم صحيح، والمقلد من أهل النجاة...وقال الإمام العارف بالله أبو عبد الله سيدي محمد بن عباد: وهل المقصود إلا حصول الجزم بالاعتقادي السني من أي وجه أمكن، فإذا حصل من طريق التقليد كفى ذلك كما يكفي إذا قارنه دليل وبرهان...). انظر: الحواشي الكبرى على شرح الكبرى للمنجور ص 37 – 39.

(10) هو محمد بن إبراهيم، بن عبد الله، بن مالك، بن عباد، النفزي، الحميري، المعروف با(بن عباد) الرندي تنقل بين فارس وتلمسان ومراكش وسلا وطنجة، واستقر خطيباً للقرويين بفاس، أحد علماء السنة، ومن أعلام التصوف في القرن الثامن الهجري، وسليل الخطباء، ونتيجة العلماء، توفي رحمه الله بفاس (سنة 792هـ) ـ من مؤلفاته: الرسائل الكبرى في التوحيد والتصوف، ومتشابه الآيات، وغيث المواهب العلية بشرح الحكم العطائية، وكفاية المحتاج ، وشرح أسماء الله الحسنى. وغيرها. انظر الأعلام للزركلي 5/ 299، ونفح الطيب

في (الرسائل الكبرى)[1].

قوله: {حُكِيَ عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ أَنَّهُ قَالَ: عَلَيْكُمْ بِدِينِ الْعَجَائِزِ}. هذا البعض[2] يقال: إنه (سفيان الثوري)[3] قال (السيد) في (شرح المواقف): (روي أن عمرو بن عبيد[4] من رؤساء المعتزلة قال: إن بين الكفر والإيمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾[5] فلم يجعل الله من عباده إلا المؤمن والكافر فبطل بذلك، فسمع سفيان كلامها فقال:

من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب 5/ 341 - 350، لشهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني (ت: 1041هـ) تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر - بيروت - لبنان، والاستقصا 4/ 84، لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن خالد بن محمد الناصري الدرعي الجعفري السلاوي (ت: 1315هـ) تحقيق: جعفر الناصري/ محمد الناصري، الناشر: دار الكتاب - الدار البيضاء، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي 2/ 248، لمحمد بن الحسن بن العربيّ بن محمد الحجوي الثعالبي الجعفري الفاسي (ت: 1376هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى - 1416هـ- 1995م، والروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس ص 195، لأبي عبد الله محمد بن عيشون الشراط (ت 1109هـ) دراسة وتحقيق: زهراء النظام، منشورات كلية الآداب بالرباط ط 1، 1997.

(1) انظر: الرسائل الكبرى المسماة: نزهة الناظر المتأمل وقيد السائر المستعجل لابن عباد ص 233- 240 الرسالة الخامسة والعشرون. اعتنى به عاصم إبراهيم الكيالي. كتاب - ناشرون .بيروت - لبنان.

(2) في هامش خ الأصل طرة: (رَدّ العجوز على عمرو بن عبيد في المنزلة بين المنزلتين).

(3) هو سفيان بن سعيد بن مسروق... ابن ثور بن عبد مناة، شيخ الإسلام، أبو عبد الله الثوري، الكوفي، الفقيه، سيد أهل زمانه علما وعملا، فهو من ثور مضر، لا من ثور همدان على الصحيح. توفي رحمه الله (سنة 161هـ) من أشهر مؤلفاته : تفسير سفيان الثوري، والفرائض للثوري، وحديث سفيان الثوري، وغيرها انظر : سير أعلام النبلاء 7/ 229 - 279، وطبقات المفسرين 1/ 193 - 196، رقم الترجمة 186 لمحمد بن علي بن أحمد، شمس الدين الداوودي المالكي (ت: 945هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، راجع النسخة وضبط أعلامها: لجنة من العلماء بإشراف الناشر، وتذكرة الحفاظ 1/ 151 - 153، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت: 748هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1419هـ- 1998م، ووفيات الأعيان 2/ 386.

(4) هو عمرو بن عبيد بن باب التيمي بالولاء، أبو عثمان، البصري ،المحدث، الزاهد، المتكلم ،شيخ المعتزلة في عصره ومفتيها، وبعض العلماء يراه مبتدعاً .قال يحيى بن معين : كان من الدهرية الذين يقولون :إنما الناس مثل الزرع توفي بحران سنة 144هـ من مؤلفاته: تفسير القرآن عن الحسن البصري، وخطب ورسائل، وديوان شعره. انظر : البداية والنهاية 13/ 343 - 347، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، القرشي، البصري ثم الدمشقي (ت: 774هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة: الأولى، 1418 هـ- 1997 م، سنة النشر: 1424هـ/ 2003م، ووفيات الأعيان 3/ 460 - 462، وميزان الاعتدال في نقد الرجال 3/ 273 - 280، للذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1382 هـ - 1963م، وطبقات المعتزلة ص 35.

(5) سورة التغابن الآية: 2.

عليكم بدين العجائز).[1]

قوله: {وَأَيْضاً[2] مِمَّا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ فَهْمِ عَاقِلٍ أَنَّ الْجَزْمَ الْمُسْتَنِدَ عَلَى مُجَرَّدِ التَّقْلِيدِ لخ}

سبق في كلام (**الإمام أبي حامد الغزالي**) ما نصه: (فالإيمان المستفاد من الأدلة الكلامية ضعيف جدا مشرف على التزلزل بكل شبهة هـ).[3] فانظره مع ما قاله (المصنف).[4]

(1) انظر: شرح المواقف للسيد 1/ 161. أما الأثر؛ فرواه الديلمي في مسند الفردوس من حديث ابن عمر بلفظ (إذا كان آخر الزمان واختلفت الأهواء، فعليكم بدين البادية والنساء) وسنده واهٍ. هكذا ذكر المعلق على المواقف، وقد وجدت الأثر في الفردوس بمأثور الخطاب 1/ 256، لشيرويه بن شهردار بن شيرو يه بن فناخسرو، أبي شجاع الديلميّ الهمذاني (ت: 509هـ) تحقيق: السعيد بن بسيوني زغلول، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1406 هـ – 1986م، وانظر أبكار الأفكار 1/ 96. للآمدي، وقال المعلق على شرح المعالم ص 51 : (أورده ابن الجوزي في الموضوعات 1/ 172).لكن ليس باللفظ الذي أورده الرازي في المعالم وأبو حفص هنا. وأورده في (الموضوعات) ص 52، رقم ح 76، رضي الدين الحسن بن محمد بن الحسن بن حيدر العدوي العمري القرشي الصغاني الحنفي (ت: 650هـ) تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف، الناشر: دار المأمون للتراث – دمشق، الطبعة: الثانية، 1405 ه، وفي المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة 1/ 464، رقم ح 714، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (ت: 902هـ)، تحقيق: محمد عثمان الخشت، الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، 1405 هـ – 1985م، وفي (الإحياء) 3/ 78: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ)، الناشر: دار المعرفة – بيروت، وفي (معرفة التذكرة في الأحاديث الموضوعة) له ص 166، رقم ح 511، أبو الفضل محمد بن طاهر بن علي بن أحمد المقدسي الشيباني، المعروف بابن القيسراني (ت: 507هـ)، تحقيق: الشيخ عماد الدين أحمد حيدر، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1406 هـ – 1985م، والألباني في (السلسلة الضعيفة ج1/ 130 – 132 رقم ح 53 – 54، دار النشر: دار المعارف، الرياض – المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1412 هـ / 1992 م. فقد ذكر من أورده وذكره باللفظين معاً.
والمراد بهذا الأثر: ترك الخوض في الكلام والتسليم للمنقول، والوقوف عند قبول ظاهر الشريعة، واتباعها من غير تفتيش عن الشبه، وتنفير عن قول أهل الزيغ والأهواء. انظر الموضوعات لابن الجوزي 1/ 172، والمقاصد للسخاوي 1/ 465.

(2) كلمة (أيضاً) ساقطة من خ ع.

(3) انظر: فصل التفرقة ص 270، ضمن رسائل الغزالي.

(4) هنا جملة من الكلام سقطت من خ م د، وثبتت في خ م ك وهي: (قوله ولعله أراد بعض من لم ينظر لخ هذا أبعد ما يكون من التأويل).

قوله:[1] {وَيَجُوزُ فِي قُدْرَةِ اللهِ تَعَالَى أَنْ يَجْعَلَ[2] الْعُلُومَ النَّظَرِيَّةَ[3] لِمَنْ شَاءَ ضَرُورِيَّةً}[4]([5]).

هذا الجواز حكى في (**المواقف**) اتفاق المتكلمين عليه. قال ما نصه: (أما انقلاب النظري ضروريا فجائز اتفاقا، وذلك بأن يخلق الله تعالى علما ضروريا متعلقا به، ومنعت المعتزلة وقوعه في العلم بالله وصفاته من حيث إن العبد مكلف به، ولو انقلب لم يكن مقدورا، وقبح التكليف به، ومعتمدهم في الجواز هو التجانس، وقد مرّ بما فيه هـ).[6]

وأما عكس هذا، وهو انقلاب الضروري نظريا، فحكى فيه مذاهب ثلاثة، **الأول**: قول (**القاضي**) وبعض المتكلمين يجوز مطلقا، لأن العلوم بأسرها متجانسة، فيصح على كل منها ما يصح على الآخر، واعترضه (**الآمدي**)،[7] وقال: إن سلم التجانس فلا شك في الاختلاف بالنوع والشخص، فلعل النوع أو[8] الشخص يمنع ذلك، إذ لا يجب أن يصح على الإنسان ما يصح على الفرس، ولا أن يصح على زيد ما يصح على عمرو، وأجيب بأن المراد بالتجانس التماثل، ورُدَّ بمنع التماثل بين العلوم.

الثاني لا يجوز مطلقا، وإلاّ لَجازَ الخُلُوُّ عن الضروري، فإذا انقلب الضروري نظريا وجب أن يكون الناظر في ذلك النظري خاليا عن[9] العلم به، لأن النظر

(1) انظر: الكبرى وشرحها ص 34 ونصه كاملا: (ويجوز في قدرة الله تعالى، أن يجعل العلوم النظرية لمن شاء ضرورية، بحيث لا يفتقر في تحصيلها إلى نظر، إلا أن تجويز مثل هذا الخارق، الذي لم يعط إلا للنادر من الأولياء، لا يسقط وجوب النظر في حق من لم يحصل له هذا المقام).

(2) في هامش خ الأصل طرة: (يجوز في القدرة جعل النظري ضروريا).

(3) العلم النظري: ويسمى العلم الاكتسابي أو الكسبي: هو الذي يحصل بالنظر والبحث. انظر: الغنية للنيسابوري 1/ 228- 231، فقد قسم العلم وعرف كل قسم منه، ومثل لذلك.

(4) العلم الضروري:هو ما يحصل من غير فكر وكسب.المصدر السابق.

(5) مابين قوسين ساقط من خ الأصل،ثابتة في باقي خ.

(6) انظر: شرح المواقف 2/ 91، باب العلم المقصد الثالث عشر.

(7) انظر: أبكار الأفكار للآمدي 1/ 28، القسم الأول في أحكام العلم، الفصل الأول: في تجويز وقوع العلم الضروري نظرياً وبالعكس.

(8) في شرح المواقف 2/ 91 (التنوع والتشخص).

(9) في خ الأصل (من)

ينافي العلم بالمطلوب المنظور فيه، وذلك يؤدي إلى جواز خُلُوّ العاقل الناظر في العلوم عن العلم باستحالة اجتماع الضدين، وبأنه لا واسطة بين النفي والإثبات، وبأن الكل أعظم من الجزء، إلى غير ذلك من الضروريات، التي تلزم العاقل، وأنه محال بالوجدان.

قال **السّيِّد**:[1] وفيه بحث، لجواز أن يكون الانقلاب فيما عداها من الضروريات التي يجوز فقدانها. الثالث - وهو **(للقاضي)** أيضا وعليه **(إمام الحرمين)** - أنه لا يجوز الانقلاب في ضروري هو شرط لكمال العقل، إذ كمال[2] العقل شرط للنظر[3] وهو شرط للنظري، فيكون النظري شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب، بخلاف الضروري، الذي ليس شرطا لكمال العقل، فيجوز انقلابه نظريا.[4] والجاري على رأي القاضي، وإمام الحرمين في أول قولَيْه: وهو ما في **(البرهان)**؛[5] من أن **العقل** هو العلم بوجوب الواجبات، وجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، أنه لا يجوز انقلاب هذا الضروري الذي هو العقل نظريا،

وإلاّ لانفكت النفس عنه قبل حصوله بالنظر، فلا تتصف بالعقل الذي هو شرط في النظر، فلا يحصل النظر، فلا تحصل هذه العلوم التي هي العقل أبدا، فلا يحصل التكليف الذي هو منوط بالعقل، ولا يحصل غيرها من العلوم.

قوله: {فَانْظُرْ هَذِهِ الْمَقَالَةَ مَا أَبْشَعَهَا[6]!}.[7] أي لكثرة[8] الآيات الدالة على

---

(1) انظر: شرح المواقف 2/ 93.

(2) في خ م د، وفي خ الأصل (كماله) وزيادة الهاء مضرة مانعة من الاضافة، والكلمة في الواقع مضافة.

(3) في خ الأصل (النظر) والصواب ما هو (أعلاه).

(4) إلى هنا انتهى كلام السيد من المواقف 2/ 91- 94.

(5) انظر: البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين ص 19، ونص عبارته فيه (..واستبان أن العقل علوم ضرورية بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات)اهـ منه. وقال أيضاً ص29 ما نصه: (فأما ما يدرك إلا بالعقل فحقائق الأشياء ودرك استحالة المستحيلات وجواز الجائزات ووجوب الواجبات) اهـ. الناشر: دار الكتب العلمية، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة.

(6) في السنوسية (أشنعها) وفي خ المخطوط (أبشعها) ومعناهما واحد. يعني: (ما أقبحها وأفظعها وأرذلها).!

(7) ونصها -كما في شرح الكبرى للسنوسي ص 47- (وقد أساء الفخر الرازي في حقهم - أي في حق الصحابة والتابعين - وهي خلسة اختلسها الشيطان منه فقال: الصحيح عندنا: أن المقلد من أهل النجاة، ولا يلزمنا تكفير أكثر الصحابة والتابعين، إذ يعلم بالضرورة أن أكثرهم لم يكن عالماً بهذه الأدلة). وردّ عليه السنوسي.

(8) يلاحظ: أن أبا حفص يعقب على كلام المصنف بالتعليل تَمِا يزيد الأحكام رسوخاً في الأذهان.

إثبات الصانع وصفاته، وإثبات النبوءة، والردّ على المنكرين، وهي أكثر من أن تحصى، فكيف يقال: إن الرسول والصحابة لم يخوضوا في هذه الأدلة؟، وكانوا منكرين للخوض فيها، وقد كان أهل مكة يُحاجّون النبي ﷺ، ويوردن عليه الشُّبَه، ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوءة، حتى قال تعالى في حقهم: ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾.[1] كان ﷺ يجيبهم على التوحيد بالآيات الظاهرة والدلائل الباهرة.

قال في (**المواقف**): (نعم، إنهم[2] لم يُدوِّنوه،[3] ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات، وتقرير المذاهب، وترتيب[4] المسائل، وتفصيل الدلائل، وتلخيص السؤال والجواب، ولم يبالغوا في تطويل الذُّيول والأذناب، لاختصاصهم بصفاء النفوس، وقوة الأذهان، ومشاهدة الوحي، والتمكُّن من مراجعة مَن يُفيدهم كل حين من الأحيان، مع قِلّة المعاندين، ولم تكثر الشبهات، فاجتمع لنا بالتدريج، فاحتيج في زماننا دون زمانهم، وذلك كما لم يدوّنوا الفقهَ، ولم يميّزوا أقسامه أرباعا، وأبوابا، وفصولا، ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف؛ من النقض،[5] والجمع،[6] والفرق،[7] وتنقيح المناط،[8] وتخريجه.[9]

(1) سورة الزخرف الآية:58.
(2) أي الصحابة الكرام.
(3) أي علم الكلام والنظر.
(4) في المواقف 1/ 158 (وتبويب) وكلاهما صحيح.
(5) النقض: تخلف الحكم عما جعله علة في القياس.انظر: المواقف وشرحها 1/ 158، وجمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية العطار 2/ 341، 381- 382، 337، 316- 317، وبيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني 3/ 108، 299، 204، 231، 94، 141.
(6) الجمع: هو أن يجمع بين الأصل والفرع بعلة مشتركة بينهما فيصح القياس. المصادر السابقة.
(7) الفرق: هو أن يفرق بينهما بما يختص بأحدهما فلا يصح.المصادر السابقة.
(8) تنقيح المناط: هو إسقاط ما لا دخل له في العلية. المصادر السابقة.
(9) تخريج المناط: هو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة.المصادر السابقة.

وبالجملة، فمِن البدعة[1] ما هي حسنة هـ).[2] وقال الإمام الحافظ المحدّث صدر الدين **أبو القاسم بن عساكر**[3] رحمه الله في كتابه **«تبيين كذب المفتري»** ما نصه: (أخبرنا الشيخ **أبو عبد الله محمد بن الفضل الفراوي**[4] ـ [5]

قال:[6] قال لنا الأستاذ **أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن**[7] **القشيري**: إن الأشعري لا يشترط في صحة الإيمان ما قالوه، يعني مَن شنَّع عليه أن أغمار[8] العوام

(1) البدعة: هي الفعلة المخالفة للسُّنة؛ سُمِّيَت: البدعة، لأن قائلها ابتدعها من غير مقال إمام. والبدعة أيضا: هي الأمر المحدث الذي لم يكن عليه الصحابة والتابعون، ولم يكن مما اقتضاه الدليل الشرعي. انظر: التعريفات ص 43، والكليات ص 226. علق **الزرقاني** على حديث الموطأ: (فَقَالَ عُمَرُ: نِعِمَتِ الْبِدْعَةُ هَذِهِ) بقوله: (وصفها بنِعْمت لِأَن أصل ما فعله سُنَّة وإنها البدعة الممنوعة خلاف السُّنَّة... وأما ابتداع الأشياء من عمل الدنيا فمباح. قاله ابن عبد البر. وقال الباجي: لأن البدعة ما ابتدأ بفعلها المبتدع ولم يتقدمه غيره فابتدعه عمر وتابعه الصحابة والناس إلى هلم جرا، وهذا يُبين صحة القول بالرأي والاجتهاد انتهى. فسماها بدعة لأنه - ﷺ - لم يَسن الاجتماع لها ولا كانت في زمان الصِّدّيق وهو لغة ما أُحدِث على غير مثال سبق، وتطلق شرعا على مقابل السُّنّة وهي ما لم يكن في عهده - ﷺ - ثم تنقسم إلى الأحكام الخمسة، وحديث «كُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ» عام مخصوص وقد رَغَّب فيها عمر بقوله: نعمت البدعة وهي كلمة تجمع المحاسن كلها، كما أن بئس تجمع المساوي كلها، وقد قال - ﷺ - «اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ» وإذا أجمع الصحابة على ذلك مع عمر زال عنه اسم البدعة). انظر: شرح الزرقاني على الموطأ 1 / 418. تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2003م.

(2) انظر: شرح المواقف 1/ 158.

(3) هو علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر أبو القاسم الدمشقي الحافظ المحدث صدر الدين، رحل إلى بغداد ثم اتجه إلى مكة لأداء فريضة الحج له مؤلفات عديدة منها: تاريخ دمشق، والإشراف على معرفة الأطراف - في الحديث، وتبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري، وكشف المغطى في فضل الموطا. وغيرها (ت: 571هـ). انظر: سير أعلام النبلاء 21/ 405 - 411، وتذكرة الحفاظ 4/ 82 - 89، والبداية والنهاية لابن كثير 16/ 514 - 515، وطبقات الشافعية للسبكي 7/ 215 - 223، رقم الترجمة 918.

(4) هو أبو عبد الله، محمد بن الفضل بن أحمد بن محمد بن أبي العباس، الصاعدي، الفراوي، نسبة إلى فراوة ، بلدة قرب خوارزم، النيسابوري، الشافعي، الشيخ، الإمام، الفقيه، المفتي، الحافظ، الواعظ، المناظر، وكان يعرف بفقيه الحرم، لأنه أقام بالحرمين مدة طويلة ينشر العلم، ويسمع الحديث، ويذكر الناس، ومن أشهر أساتذته إمام الحرمين. (ت: 530هـ). له مصنفات منها : مجالس الوعظ والتذكير، وأربعون حديثاً، وكتاب في فروع الفقه الشافعي. انظر: الوافي بالوفيات 2/ 64، وطبقات الشافعية للسبكي 4/ 92 - 94، وشذرات الذهب 4/ 96، وهدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين 2/ 87، لإسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت: 1339هـ)، الناشر: طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية استانبول 1951، ومعجم المؤلفين 11/ 127، والأعلام للزركلي 6/ 330.

(5) في خ ع (الفراوي) بتقديم الراء.

(6) في هامش خ ع طرة (قف على إبطال من شنع على الأشعري هذه المقالة).

(7) هكذا بالأصل، والتبيين (هوازن) وهي الصواب. وفي باقي خ (موارن).

(8) الأغمار: جمع غمر بالضم وهو الجاهل الغِرَ الذي لم يجرب الأمور، ويقاس من ذلك لكل من لا غناء عنده ولا رأي. انظر المحكم والمحيط الأعظم 5/ 522، لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت:

عنده غير مؤمنين؛ لأنهم خَلِيُّون عن عِلم الكلام، بل هو وجميع أهل التحصيل من أهل القبلة يقولون: يجب على المكلف أن يعرف الصانع المعبود بدلائله التي نصبها على توحيده، واستحقاقه نعوت الربوبية، وليس المقصود استعمال ألفاظ المتكلمين؛ من لفظ الجوهر، والعرَض، وإنما المقصود حصول النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة الله. وإنما استعمل المتكلمون هذه الألفاظ على سبيل التقريب[1] والتسهيل على المتكلمين، والسلف الصالح، وإن لم يستعملوا هذه الألفاظ لم يكن ذلك منهم، لطريق الحق مجانبة، ولا في الدِّين بدعة،كما أن المتأخرين من الفقهاء عن زمن الصحابة والتابعين؛ استعملوا ألفاظ الفقهاء؛ من لفظ العلة،[2] والمعلول،[3] والقياس،[4] وغير ذلك.

ثم لم يكن تشاغلهم بذلك بدعة، ولا خلو السلف عن ذلك كان لهم نقصا، وكذلك شأن النحويين، والتصريفيين، ونقلة الأخبار في ألفاظ يختص بها كل فرقة منهم، فإن قالوا: إن الاشتغال بعلم الكلام بدعة، ومخالفة لطريق السلف. قيل: لا يختص بهذا السؤال الأشعري دون غيره من متكلمي أهل القبلة، ثم الاسترواح إلى مثل هذا الكلام صفة الحشوية، والذين لا تحصيل لهم، وكيف يُظن بسلف الأمة أنهم لم يسلكوا سبيل النظر، وأنهم اتصفوا بالتقليد، حاش لله أن يكون ذلك وصفهم، ولقد كان السلف من الصحابة مستقلين بما عرفوا من الحق، وسمعوا

458هـ) تحقيق: عبد الحميد هنداوي، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 هـ – 2000 م، واللسان لابن منظور 5/ 32.

(1) هكذا في خ ح الأصل (التقريب) وهي أصوب، وفي باقي خ (التقرب). وكلاهما صحيح.

(2) العلة لغةً: عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل بلا اختيار، ومنه يسمى المرض علة؛ لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف، وشريعةً: عبارة عما يجب الحكم به معه. وهي أقسام. انظر: التعريفات ص 154، والكليات ص 599.

(3) الْعلَّة والمعلول: كل أَمر يصدر عَنهُ أَمر آخر بالاستقلال أَو بِوَاسِطَة انضمام الْغَيْر اليه فَهُوَ عِلّة لذَلِك الأَمر، وَالأَمر مَعْلُول لَهُ. انظر: الكليات ص 599.

(4) القياس: في اللغة عبارة عن التقدير، يقال: قست النعل بالنعل، إذا قدرته وسويته، وهو عبارة عن رد الشيء إلى نظيره. وفي الشريعة: عبارة عن المعنى المستنبط من النص؛ لتعديه الحكم من المنصوص عليه إلى غيره، وهو الجمع بين الأصل والفرع في الحكم. وعند المناطقة: قول مؤلَّف من قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر. التعريفات ص 181، والكليات ص 713 – 716.

من الرسول (صلوات الله وسلامه عليه)[1] أوصاف المعبود، وتأملوا من الأدلة المنصوبة في القرآن، وأخبار الرسول ﷺ في مسائل التوحيد، وكذلك التابعون، وأتباع التابعين ،لقرب عهدهم بالرسول عليه السلام، فلما ظهر **أهل الأهواء**، وكثر أهل البدع؛ من **الخوارج**،[2] **والجهمية**،[3] **والمعتزلة**،[4] **والقدرية**،[5] وأوردوا الشُّبَه، انتدب أئمة أهل السنة لمخالفتهم، والانتصار للمسلمين بمباينة طريقتهم، فلما أشفقوا على القلوب أن يخامرها شُبَهُهُم شرعوا في الردّ عليهم، وكشف شُبَههم، وأجابوهم عن أسئلتهم، وحاموا على دِين الله بإيضاح الحجج، ولما قال الله تعالى: ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾.[6] تأدّبوا بآدابه سبحانه، ولم يقولوا في مسائل التوحيد إلا بما نبّههم الله سبحانه عليه في مُحكَم التنزيل، والعجب ممن يقول: ليس في القرآن علم الكلام،! والآيات التي هي في الأحكام الشرعية نجدها محصورة، والآيات المُنبِّهة على علم الأصول نجدها تُوفِي على ذلك، وتُربِي بكثير.

(1) هكذا بالأصل (صلوات الله وسلامه عليه) وفي باقي خ (ﷺ).

(2) الخوارج : كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيا، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين، أو كان بعدهم في أيام التابعين بإحسان، والأئمة في كل زمان، والخوارج عشرون فرقة وكلهم متفقون على أمرين:أحدهما أنهم يزعمون أن علياً وعثمان وأصحاب الجمل والحكَمينِ وكل من رضي بالحكمين كفروا كلهم، والثاني أنهم يزعمون أن كل من أذنب ذنباً من أمة محمد ﷺ فهو كافر ويكون في النار خالداً مخلداً... انظر التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين للإسفراييني ص 45، ومقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للأشعري 1/ 23، 84 – 87، والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم 2/ 89 – 90، والفرق بين الفرق للبغدادي ص 54 – 55، والملل والنحل للشهرستاني، 84/ 1

(3) الجهمية: هم أصحاب وأتباع جهم بن صفوان، وهو من الجبرية الخالصة، كان من مذهبه أن لا اختيار لشيء من الحيوانات في شيئ مما يجري عليهم فإنهم كلهم مضطرون لا استطاعة لهم بحال...ظهرت بدعته بترمذ، وقتله مسلم بن أحوز المازني بمرو في آخر ملك بني أمية. وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية، وزاد عليهم بأشياء: الملل والنحل للشهرستاني، 1 / 61، والتبصير في الدين ص 107، والفصل في الملل لابن حزم 2/ 88، 4/ 155، ومقالات الإسلاميين للأشعري 1/ 114، و الفرق بين الفرق للبغدادي ص 199 – 200.

(4) تقدم التعريف بهم.

(5) القدرية: هم الذين يزعمون أن كل عبدٍ خالقٌ لفعله، ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله تعالى انظر التعريفات للجرجاني ص 174 القدرية: هم المعتزلة لقبوا بالقدرية لقولهم بالقدر خيره وشره من العبد ونفوا ذلك عن الله تعالى. واستدلوا ببعض الأحاديث الواردة في هذا المجال وكانت لهم بدع وآراء كثيرة، وقد انقسمت المعتزلة القدرية إلى عشرين فرقة، وكل فرقة بدورها انقسمت إلى عدة فرق، وقد ذكر أصحاب الفرق والمقالات أخبارهم بالتفصيل. الملل والنحل 1/ 43، والفرق بين الفرق 114، والتبصير في الدين 63.

(6) سورة النحل الآية: 125.

وفي الجملة، لا يجحد علم الكلام إلا أحدُ رجليْن: جاهل ركَن إلى التقليد، وشقّ عليه سلوك طريق أهل التحصيل، وخلا عن طريق[1] أهل النظر، **والناس أعداء ما جهلوا**،[2] فلما تخلىَّ عن التحقيق بهذا العلم، نهى الناسَ ليضلوا كما ضلّ، أو رجل يعتقد مذاهب فاسدة؛ فينطوي على بدع خفية، تلبس على الناس عُوار مذهبه، وتعمي عنهم فضائح عقيدته، ويعلم أن أهل التحصيل من أهل النظر هم الذين يهتكون الستر عن بدعهم، ويظهرون للناس قُبْح مقالاتهم هـ).[3] المراد منه.

قوله:[4] {**فَأَضْعَفُ مِنْهُ فِي غَايَةِ قَوْلِ مَنْ قَالَ: النَّظَرُ فِي عِلْمِ الْكَلَامِ حَرَامٌ**}. هذا القول ينسب إلى كثير من السلف؛ **كمالك**،[5] **والشافعي**،[6]

---

(1) في خ الأصل، وخ ع (طرق)

(2) انظر: نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب ص 490.

(3) انظر: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري ص 358 – 359. لثقة الدين، أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت: 571هـ)، الناشر دار الكتاب العربي ببيروت ط 3 1404.

(4) وقبل هذه الفقرة -كما في السنوسية- (... وإذا عرفت ضعف القول بصحة التقليد...).

(5) هو مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر التميمي الأصبحي الحميري، أبو عبد الله، إمام أهل المدينة،وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، ألف كتابه العظيم (الموطأ) في الحديث والفقه خلال أربعين سنة، وكان أول من انتقى الرجال من الفقهاء بالمدينة، وأعرض عمن ليس بثقة في الحديث، وامتحن كثيراً في خلافة العباسيين توفي رحمه الله بالمدينة سنة 179هـ انظر: ذكر أسماء التابعين ومن بعدهم ممن صحت روايته عن الثقات عند البخاري ومسلم 1/ 3 54، لأبي الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار، البغدادي، الدارقطني (ت: 385هـ) تحقيق: بوران الضناوي / كمال يوسف الحوت، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت – لبنان،الطبعة: الأولى، 1406هـ - 1985م، ومشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار 1 / 223، لمحمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبي حاتم، الدارمي، البُستي (ت: 354هـ)، حققه ووثقه وعلق عليه: مرزوق على ابراهيم، الناشر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع – المنصورة،الطبعة: الأولى 1411 هـ - 1991 م، وسير أعلام النبلاء 8/ 48 – 135، ووفيات الأعيان 4/ 135 – 139، وتهذيب التهذيب 10/ 5 – 9، وتذكرة الحفاظ للذهبي 1/ 154 – 157.

(6) هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبد يزيد بن هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف الهاشمي القرشي المكي، أبو عبد الله، ولد في غزة (بفلسطين) وحمل منها إلى مكة وهو ابن سنتين وزار بغداد مرتين وقصد مصر سنة 199هـ فتوفي بها سنة 204هـ له تصانيف كثيرة منها: كتاب الأم، والمسند، وأحكام القرآن، والرسالة. وغير ذلك أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة وإليه نسبة الشافعية انظر تذكرة الحفاظ 1/ 265 – 266، وتهذيب التهذيب 9/ 25 – 31 ووفيات الأعيان 4/ 163 – 169، ومعجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب 6/ 2393 – 2418، لشهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت: 626هـ)، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1993 م، وصفة الصفوة 1/ 433 – 439.

وأبي يوسف،[1] وغيرهم.

فورى الحافظ **ابن عساكر** بسنده إلى بشر بن الوليد [2] قال: سمعت أبا يوسف يقول: من طلب الدين[3] بالكلام تزندق،[4] ومن طلب غرائب الحديث كذب، ومن طلب المال بالكيمياء أفلس. قال **أبو بكر البيهقي**[5] وروى هذا أيضا عن مالك بن أنس قال: -يعني البيهقي- إنما يريد - والله أعلم -بالكلام كلام أهل البدع، فإن في عصرهما إنما كان يعرف بالكلام أهل البدع، فأما أهل السنة فقَلَّمَا كانوا يخوضون في الكلام، حتى اضْطُرُّوا إليه بعد. قال (**ابن عساكر**): فهذا وجه الجواب عن هذه الحكاية. وناهيك بقائله -أي أبي بكر البيهقي- فقد كان من أهل الرواية، [6]والدراية.[7]

---

(1) هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي،البغدادي الإمام المجتهد صاحب أبي حنيفة وناشر مذهبه، كان فقيهاً علامّة من حفاظ الحديث، أول شيخ للإمام أحمد، تولى منصب القضاء ببغداد في عهد الخليفة المهدي. توفي سنة 182هـ من مؤلفاته: كتاب الخراج، وكتاب الجوامع، واختلاف الأمصار، وأدب القاضي. وغيرها. انظر:الطبقات الكبرى لابن سعد 7/ 238 - 239، لأبي عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد (ت: 230هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1410 هـ – 1990 م، وتاريخ بغداد 16/ 383، ووفيات الأعيان 6/ 378 = 390.

(2) هو بشر بن الوليد، الكندي الإمام العلامة، المحدث الصادق، قاضي العراق.أخذ الفقه عن أبي يوسف. وكان أحد أصحابه، ولي قضاء بغداد في الجانبين فسعى به رجل إلى الدولة قال: إنه لا يقول بخلق القرآن، فأمر به المعتصم أن يحبس في داره، ووكل ببابه، فلما استخلف المتوكل أمر بإطلاقه. (ت: 238هـ). انظر: تاريخ بغداد 7/ 561، وطبقات ابن سعد 7/ 254، والعبر في خبر من غبر للذهبي 1/ 335 - 337.

(3) في هامش خ الأصل ص 10 طرة: (لا يُفلح من طلب هذه الثلاث).

(4) الزنديق: القائل ببقاء الدهر، وهو من الثنوية. انظر: اللسان 10/ 147. مادة: زندق.

(5) هو أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخرساني، البيهقي، الإمام، المحدث المتقن، الحافظ، الأصولي، الفقيه، صاحب التصانيف الجليلة، والآثار المنيرة، منها: السنن الكبرى، والسنن والآثار، والأسماء والصفات، ودلائل النبوة، وشعب الإيمان، والمعتقد. وغيرها. توفي سنة 458هـ. انظر: الأنساب للسمعاني 2/ 412 - 415، وطبقات السبكي 4/ 8 - 16، وتذكرة الحفاظ للذهبي 3/ 219 - 221، وشذرات الذهب 5/ 248 - 252، و وفيات الأعيان 1/ 75 - 76.

(6) حقيقة الرواية: نقل السُّنة ونحوها، وإسناد ذلك إلى من عزي إليه؛ بتحديث أو إخبار أو غير ذلك . انظر: تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، 1/ 26. لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)

حققه: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، الناشر: دار طيبة.

(7) علم الحديث الخاص بالدراية: علم يعرف منه حقيقة الرواية؛ وشروطها، وأنواعها، وأحكامها، وحال الرواة، وشروطهم، وأصناف المرويات، وما يتعلق بها. المصدر السابق.

ويحتمل وجها آخر؛ وهو أن يكون المراد بها أن يقتصر على علم الكلام، ويترك تعلم الفقه؛ الذي يتوصل به إلى معرفة الحلال والحرام، ويرفض العمل بما أمر بفعله؛ من شرائع الإسلام، ولا يلتزم فعل ما أمر به الشارع، وترك ما نهى عنه من الأحكام، وقد بلغني عن **حاتم بن عنوان الأصم**،[1] وكان من أفاضل الزهاد، وأهل العلم، أنه قال: الكلام أصل الدين، والفقه فرع، والعمل ثمرة، فمن اكتفى بالكلام دون الفقه والعمل تزندق،[2] ومن اكتفى بالعمل دون الكلام والفقه ابتدع، ومن اكتفى بالفقه دون الكلام والعمل تفسق،[3] ومن تفنن[4] في الأبواب كلها تخلص).[5]

ثم روى بسنده [6]عن أبي بكر الوراق نحو هذا ثم روى بسنده عن يونس

---

(1) هو حاتم بن عنوان بن يوسف البلخي، الواعظ الناطق بالحكمة الأصم، الزاهد القدوة الرباني أبو عبد الرحمن، زار بغداد واجتمع بأحمد بن حنبل، وشهد بعض معارك الفتوح، كان يقال له : لقمان هذه الأمة. (ت: 237هـ). انظر: السير 11/ 484- 488، وتاريخ بغداد 8/ 241، والأعلام للزركلي 2/ 152، وطبقات الصوفية ص 86 - 90 لمحمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد بن سالم النيسابوري، أبي عبد الرحمن السلمي (ت: 412هـ) تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى، 1419هـ 1998م، وتاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام 17- 118- 120، للذهبي، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت الطبعة: الثانية، 1413 هـ- 1993م، وطبقات الأولياء ص 178 - 181، لابن الملقن سراج الدين أبي حفص، عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت: 804هـ) بتحقيق: نور الدين شريبه من علماء الأزهر الناشر: مكتبة الخانجي، بالقاهرة الطبعة: الثانية، 1415هـ - 1994 م.

(2) في خ الأصل ص 12 عنوان: (ومن اكتفى بالكلام والعمل تفسق ومن نفس).

(3) الفسق: العصيان والترك لأمر الله عز وجل والخروج عن طريق الحق. فَسَق يَفْسِق ويَفْسُق فِسْقاً وفُسوقاً وفَسُقَ.انظر: اللسان 10/ 308. مادة: فسق.

(4) هذه الكلمة غير واضحة في خ م ك، د. وفي خ الأصل، و خ ع (نفس) وفي كتاب (تبيين كذب المفتري) المنقول عنه ص 334 (تفنن) وهي الصواب.

(5) هو يونس بن عبد الأعلى، بن موسى بن ميسرة، بن حفص بن حيان، الإمام، شيخ الإسلام، أبو موسى الصدفي، المصري المقري الحافظ، من كبار الفقهاء انتهت إليه رياسة العلم بمصر، كان عالماً بالأخبار والحديث وافر العقل، الثقة. (ت: 264هـ). انظر: الأعلام للزركلي 8/ 261، وتهذيب التهذيب لابن حجر 11/ 440، ووفيات 7/ 249 - 252، وطبقات السبكي 2/ 170- 179، ومرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان 2/ 131 لأبي محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي (ت: 768هـ) وضع حواشيه: خليل المنصور، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، 1417 هـ - 1997م.

(6) انظر: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ص 334. لثقة الدين، أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت: 571هـ) ، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة، 1404

بن عبد الله[1] الأعلى المصري[2] قال سمعت الشافعي يقول: لأن يبتلى المرء بكل ما نهى الله عنه سوى الشرك خير له من الكلام، ولقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما ظننت أن مسلما يقول بذلك. وبسنده إلى أبي ثور قال: سمعت الشافعي يقول: ما تردّى أَحَدٌ بالكلام فأَفْلَحَ، وعن (محمد بن عبد الله بن عبد الحكم)[3] سمعت الشافعي يقول: لو علم الناس ما في الكلام من الأهواء لفروا منه ،كما يُفَرّ من الأسد. وعن الربيع بن سليمان[4] رأيت الشافعي وهو نازل في الدُّرْجَة -وقوم في المجلس يتكلمون بشيء من الكلام- فصاح فقال: إما أن تجاورونا بخير، وإما أن تقوموا عنّا.

قال ابن عساكر: فإنما عنَى الشافعي بذلك كلامَ البِدْعيّ واستدلّ على ذلك؛ بما رواه بسنده عن يونس بن عبد الأعلى قلت: جئتُ الشافعيَّ بعدما كلَّم حفص الفرد[5] فقال: غِبتَ عنّا يا أبا موسى، فقد اطلعت من أهل الكلام على شيء والله

---

(1) في خ الأصل شطب علي لفظ الجلالة (الله) وكذلك في (تبيين كذب المفتري).

(2) انظر: تبيين كذب المفتري ص 335.

(3) هو محمد بن عبد الله، بن عبد الحكم، بن أعين بن ليث، الإمام أبو عبد الله المصري، الفقيه، لزم الشافعي مدة، وتفقه به، وحمل في محنة القرآن إلى بغداد، ولم يُجِب، وَرَد إلى مصر وانتهت إليه رياسة العلم في مصر. نه من التصانيف : أحكام القرآن، والرد على الشافعي، فيما خالف فيه الكتاب والسنة، وأدب القضاة، والرد عل أهل العراق. (ت: 268هـ). انظر: الوافي بالوفيات 3/ 171 - 172، وطبقات السبكي 2/ 67 - 71، وميزان الاعتدال 3/ 611، والديباج المذهب 2/ 163 - 165، ووفيات الأعيان 4/ 193 - 194.

(4) هو الربيع بن سليمان بن عبد الجبار بن كامل، المرادي، مولاهم، أبو محمد المصري، المؤذن، صاحب الإمام الشافعي، وراوي كتب الأمهات عنه، اشتهر الربيع في كتب التراجم بأنه - صاحب الشافعي وخادمه وراوية كتبه الجديدة - الثقة الثبت. (ت: 270هـ). انظر: طبقات الشافعية الكبرى 2/ 131 - 134، 94، وتهذيب التهذيب 3/ 245 - 246 وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة 1/ 65 - 66 وطبقات الحفاظ ص 256، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى، 1403.

(5) هو أبو عمرو... قال عنه ابن النديم : من المجبرة ومن أكابرهم نظير النجار، ويكنى أبا عمرو، وكان من أهل مصر. قدم البصرة فسمع أبا الهذيل العلاف، واجتمع معه وناظره، فقطعه أبو الهذيل، وكان أولاً معتزلياً، ثم قال: بخلق الأفعال، وقال الذهبي : حفص الفرد مبتدع. وقال النسائي: صاحب كلام، لكنه لا يكتب حديثه. كفَّرهُ الشافعي في مناظرته. انظر: الفهرست ص 255: لأبي الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي المعروف بابن النديم (ت: 438هـ) تحقيق: إبراهيم رمضان، الناشر: دار المعرفة بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية 1417 هـ - 1997 م، ولسان الميزان 2/ 330، لأبي الفضل أحمد بن علي، بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبي غدة، الناشر: دار البشائر الإسلامية، الطبعة: الأولى، 2002 م، والفرق بين الفرق 202، وتبيين كذب المفتري ص 339 - 341.

ما توهمته قط، ولَأَنْ يبتلى المرءُ بكل ما نُهِيَ عنه ما خلا الشرك بالله خيرٌ له من أن يبتلى بالكلام.[1] قال **الحافظ ابن عساكر**: فالشافعي -رحمه الله- إنّما عَنَى بمقالته كلامَ **حفص الفرد القَدري** وأمثاله. ثم قال: ولعل الشافعي -رحمه الله- أراد أن صاحب الكلام لا يُفلِح في غالب مظنونه، إذا لم يتعلم من علم الفقه ما يُصلِح به أمرَ دينه، كما أراد مسلم بن خالد الزغبي[2] بقوله له حين رآه ينظر في جزء معه؛ يشتمل على حديث وجده فيه، أو سمعه. وروى ذلك بسنده إلى (المزني) قال:سمعت الشافعي يقول: مرَّ بي مسلم بنُ خالد - وأنا أنظر في كتاب - فقال: ما هذا يا أبا عبد الله؟ قلت: حديث، قال: ليس تُفلح أبدا. قال ابن عساكر: وإنما أراد مسلم الزغبي[3] أن صاحب الحديث إذا كان يرويه: يسمعه أو يرويه وهو لا يعرف ناسخه من منسوخه، ولا يقف على معانيه؛ لعدم معرفته بأمر دينه، والفقه فيه، فهو بعيد من الفلاح؛ فيما يَذَره منه أو يأتيه. والكلام المذموم كلام أصحاب الأهوية، وما يزخرفه أرباب البدع المؤذية، فأما الكلام الموافق كلام أهل الكتاب والسنة؛ الموضح لحقائق الأصول عند ظهور الفتنة؛ فهو محمود عند العلماء. وقد كان الشافعي يُحسنه ويَفهمه، وقد تكلم مع غير واحد ممن ابتدع، وأقام الحجة عليه حتى انقطع، ثم ذكر مناظرته لحفص الفرد في مخلوقية القرآن.

---

(1) انظر: مناقب الشافعي للبيهقي 1/ 452، وآداب الشافعي ومناقبه ص 137 - 138، لأبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (ت: 327هـ)، كتب كلمة عنه: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، قدم له وحقق أصله وعلق عليه: عبد الغني عبد الخالق، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2003.

(2) لعل الصواب - الزنجي - هذا الذي يروي عنه الشافعي، وهو مسلم بن خالد أبو خالد، المخزومي، مولاهم، المكي، المشهور بالزنجي، الإمام، العالم، الفقيه، المفتي، شيخ الحرم، وهو الذي أَذِن للشافعي في الإفتاء، (ت: 180هـ). انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي 1/ 187، وطبقات الفقهاء 1/ 71 - 72، لأبي اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت: 476هـ)، هذبهُ: محمد بن مكرم ابن منظور (ت: 711هـ) تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار الرائد العربي، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، 1970، واللباب في تهذيب الأنساب 2/ 77 - 78، لأبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (ت: 630هـ) الناشر: دار صادر-بيروت، وتبيين كذب المفتري ص 338، والأعلام للزركلي 7/ 222.

(3) في كتاب التبيين المنقول منه ص 338(الزنجي)

ثم روى بسنده إلى الحسن **بن عبد العزيز الجروي**(1) - (2) قال: سمعت الشافعي يقول: ما ناظرتُ أحدا أُحِبّ أن يُخطئ إلا صاحب بدعة، فإنّي أحب أن ينكشف أمرُهُ للناس، وذكر بسنده عن **الوليد بن الجارود**(3) قال: دخل حفص الفَرْد على الشافعي فقال لنا:(4) لأن يلقى الله العبد بذنوب مثل جبال تِهامة(5) خير له من أن يلقاه باعتقاد حرف مما عليه هذا الرجل وأصحابه. وقد كان يقول: بخلق القرآن.

ونقل بسنده إلى **المزني**(6) أنه قال: لما وافى الشافعيُّ مِصَر قلت: في نفسي إن كان أحد يخرج ما في ضميري وتعلق به خاطري من أمر التوحيد فهو. فصِرتُ إليه وهو جالس في مسجد مصر، فلما جثوتُ(7) بين يديه قلت له : إنه قد هجس(8) في

---

(1) هو أبو علي الحسن بن عبد العزيز بن وزير بن ضابئ بن مالك بن عامر بن صاحب رسول الله ﷺ - عدي بن حمرس - الجذامي المصري الجروي، الإمام، الأجل، الصادق، الثقة، توفي بالعراق (سنة 257هـ). انظر: الوافي بالوفيات 12/ 46، واللباب في تهذيب الأنساب لابن الأثير1/ 274- 275، والأعلام للزركلي 4/ 29.

(2) في خ الأصل (الجدوى)

(3) هو أبو الوليد موسى بن أبي الجارود المكي، راوي كتاب الأمالي عن الشافعي، وأحد الثقات من أصحابه، والعلماء، كان فقيهاً، جليلاً، أقام بمكة، يفتي الناس على مذهب الشافعي: قال أبو عاصم : يرجع إليه عند اختلاف الرواية لم يذكروا وفاته قال الذهبي: أظنه قديم الموت.انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي 100، دار الرائد، وطبقات الشافعية الكبرى 2/ 161 - 162، رقم الترجمة 38،وطبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة 1/ 70.

(4) انظر: مناقب الشافعي، للبيهقي ص 452، تحقيق: السيد أحمد صقر.

(5) تهامة: قال الأصمعي: جزيرة العرب أربعة أقسام: اليمن ونجد والحجاز والغور، وهي تهامة بالكسر. تهامة تساير البحر، منها مكة، وأول تهامة من قبل نجد ذات عرق. والمدارج: الثنايا الغلاظ. وقيل: يخرج من مكة فلا يزال فى تهامة حتى يبلغ عسفان.انظر:معجم البلدن للحموي 2/ 63، 138، ومراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع لعبد المؤمن 1/ 283.

(6) هو اسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو بن إسحاق المزني، المصري، أبو إبراهيم صاحب الإمام الشافعي - رضي الله عنه - قال في حقه: (المزني ناصر مذهبي) (ت: 264هـ). له مصنفات عديدة منها: الجامع الكبير، والجامع الصغير، ومختصر الترغيب في العلم. انظر: سير أعلام النبلاء 8/ 259، وفيات الأعيان 1/ 217، أو 88، وطبقات السبكي 1/ 93. ومعجم المؤلفين 2/ 299.

(7) جثا يجثو ويجثي جُثُوّا وجُثِيّا، على فُعول فيهما: جلس على ركبتيه للخصومة ونحوها. ويقال: جثا فلان على ركبتيه؛ وقد جثا جَثْواً وجُثُوّاً، كجذا جَذْواً وجُذُوّاً، إذا قام على أطراف أصابعه. انظر: اللسان لابن منظور 14/ 131 - 132. مادة: جثا.

(8) هجس: الهَجْس: ما وقع في خلدك. تقول: هَجَس في قلبي هَمٌّ وأَمْر؛ ابن سِيده: هَجَس الأَمرُ في نفسي يَهْجِس هَجْسا وقع في خَلَدي. والهاجس: الخاطر، صفة غالبة غلبة الأسماء. وهَجَس في صدري شيء يَهْجِس أي حَدس. انظر: اللسان، لابن منظور 6/ 246، مادة: هجس، والمحكم لابن سيده 4/ 149.

ضميري مسألة في التوحيد، فعلمت أن أحدا لا يعلم علمك، فما الذي عندك؟ فغضب، ثم قال لي: أتدري أين أنت جالس؟ قلت: نعم. أنا جالس بفسطاط[1] مصر في مسجدها بين يدي أبي عبد الله: محمد بن إدريس الشافعي.

قال: هيهات، إنك بتاران[2] - [3] وجئتَ لأن يضربك تيارُهُ،[4] وأنت لا تعلم، وهذا الموضع الذي غرِق فيه فرعون، أبَلَغَكَ أنّ رسول الله ﷺ أمَر بالسؤال عن ذلك؟ فقلت: لا. فقال: هل تكلم فيه الصحابة؟ قلت: لا. فقال لي: أتدري كم نجم في السماء؟ قلت: لا. قال: فكوكب من هذه الكواكب الذي تراه؛ تعرف حقيقة طلوعه وأُفوله ممن[5] خلق؟. قلت: لا. قال: شيء[6] تراه بعينك خلق ضعيفاً[7] من خلق الله؛ لست تعرفه تكلم[8] في علم خالقه؟ ثم سألني عن مسألة في الوضوء؟ فأخطأت فيها، ففرعها على أربعة أوجه، فلم أُصِب في شيء منه، ثم قال لي: شيء تحتاج إليه في اليوم مِراراً خمسة تدع تعلمه، وتتكلف علم الخالق، إذ هجز[9] في ضميرك ذلك، فارجع إلى الله تعالى، وإلى قوله عز وجل: ﴿وَإِلَهُكُمْ

(1) الفُسَّاط والفِسَّاط والفُسْطاط والفُسْتَاط والفِسْطَاط من الأَبْنية. وفُسْطاط المِصرْ: مجتمَع أهْلِه حول جامعه. وكل مدينة فسطاط، ومنه قيل لمدينة مصر التي بناها عمرو بن العاص الفسطاط. وقال صاحب العين: الفسطاط ضرب من الأبنية، قال: والفسطاط أيضا: مجتمع أهل الكورة حوالي مسجد جماعتهم. انظر: المحكم لابن سيده 8/ 438، وكتاب العين لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت: 170هـ) تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال، ومعجم البلدان 4/ 263 - 264.

(2) تاران: جزيرة في بحر القلزم بين القلزم وأيلة وهو أخبث مكان في هذا البحر فيه دوران ماء في سفح جبل... انظر معجم البلدان للحموي 2/ 352 - 353. وحاشية كتاب مناقب الشافعي للبيهقي ص 458، ومراصد الاطلاع لصفي الدين1/ 249، وعرفه البيهقي في الصفحة الموالية.

(3) في خ ع (تياران) وهي غير صواب.

(4) التَّيار، مشددة: موج البحر الذي يَنْضَح، والتاته المُتَكبِّرُ. انظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي ص 357، مؤسسة الرسالة.

(5) في هامش خ الأصل (منذ)

(6) هكذا بالأصل (شيء) و في خ ع (بشيء) بالباء

(7) هكذا بالأصل (ضعيفا) منصوباً. وفي باقي خ (ضعيف) بالرفع. وهو أرجح نعت ل (خلق) و(خلق) خبر لمبتدأ محذوف تقديره (هو خَلْق...). أو خبر (شيء)، ويصح النصب على الحال من ضمير خلق إذا قرئ (فعلا ماضياً) ومن خلق الله يتعلق بقوله (تراه)

(8) كذا بالأصل (تكلم) بتاء واحدة. وفي خ م ك، وخ ع، والتبيين (تتكلم) بتاءين.

(9) هجز، الهجز: لغة في الهجس، وهي النَّبأة الخفية. والهجس: ما وقع في خلَدك. والهاجس: الخاطر. انظر اللسان 5/ 423، و6/ 246.

﴿إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الآية.[1] فاسْتَدِلّ بالمخلوق على الخالق، ولا تتكلفْ علم ما لم يبلغه عقلك. فقلت: تُبْتُ إن عدتُ في ذلك. وزاد البيهقي في ذلك[2] فيها، ولأن يبتلى العبدُ بكل ما خلق الله من مضارّه خير له من أن يبتلى بالكلام. قال **البيهقي**: تاران في بحر القلزوم، يقال: فيها غرق فرعون وقومه. فشبه[3] الشافعي المُزَنيَّ فيما أَوْرَدَ عليه بعضُ أهل الإلحاد ولم يكن عنده جواب بمن ركب البحر في الموضع الذي غرق فيه فرعون وقومه، وأشرف على الهلاك، ثم علّمه جوابَ ما أورد عليه، حتى زالت عنه تلك الشبهة. وفي ذلك دليل على حُسن معرفته بذلك. وأنه يجب الكشف عن تمويهات[4] أهل الإلحاد عند الحاجة (إليه وأراد بالكلام ما وقع فيه أهل)[5] الإلحاد من الإلحاد، وأهل البدع من البدع، والله أعلم.

قال **الحافظ ابن عساكر**:[6] وأما استحبابه ترك الخوض فيه، والإعراض عن المناظرة[7] فيه مع معرفته به؛ فأخبرنا **أبو عبد الله الحافظ**[8] قال: سمعت أبا الفضل الحسن بن يعقوب العدل[9] يقول: سمعت أبا أحمد محمد بن روح[10] يقول: كنّا

(1) سورة البقرة الآية: 162 – 163.
(2) لفظ (ذلك) ساقط من خ ع.
(3) فهو تشبيه تمثيل، بجامع الخوض في مواطن الهلاك بدون عُدّة.
(4) التَّمْويه: هو التلبيس، ومنه قيل للمُخادِع: مُمَوِّه. وقد مَوَّه فلان باطِلَه إذا زَيَّنه وأراه في صورة الحق. انظر: اللسان 13/ 544.
(5) ما بين قوسين ساقط من خ م ك.
(6) انظر: التبيين ص 343، لابن عساكر.
(7) المناظرة: لغة من النظير، أو من النظر بالبصيرة، واصطلاحًا، هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارًا للصواب. انظر: التعريفات ص 231 – 232، ومعجم مقاليد العلوم للسيوطي ص 76، والكليات لأبي البقاء ص 849.
(8) لعله البلخي وهو محمد بن عقيل بن الأزهر بن عقيل، البلخي، الحافظ، الإمام، الثقة، الأوحد، أبو عبدالله محدث بلخ، له تصانيف منها: المسند الكبير والتاريخ، والأبواب. (ت: 316هـ). انظر: سير أعلام النبلاء 14/ 415 – 416، طبعة الرسالة، وتذكرة الحفاظ 3/ 10، والوافي بالوفيات 4/ 73، وشذرات الذهب 4/ 80.
(9) هو أبو الفضل الحسن بن يعقوب بن يوسف، البخاري ثم النيسابوري الشيخ الصدوق، النبيل. (ت: 342هـ). انظر: السير 15/ 434، وشذرات الذهب 2/ 359.
(10) هو محمد بن روح النيسابوري، أبو أحمد الاستوائي، شيخ قديم، انظر: تلخيص تاريخ نيسابور 1/ 54، لأبي عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم، الضبي، الطهماني، النيسابوري، المعروف بابن البيع (ت: 405هـ) تلخيص: أحمد بن محمد بن الحسن بن أحمد المعروف بالخليفة النيسابوري

على باب الشافعي نتناظر في الكلام، فخرج إلينا الشافعي فسمع بعض ما كنّا فيه، فرجع عنّا، فما رجع إلينا إلا بعد سبعة أيام، ثم خرج فقال: ما منعني من الخروج إليكم عِلّةٌ عرضت، ولكن لما سمعتكم تتناظرون فيها تظنون أني لا أحبه، لقد دخلت فيه حتى بلغت فيه مبلغا، وما تعاطيت شيئا إلا وبلغت فيه مبلغا، حتى الرَّمْي كنت أرمي بين الغَرضيْن فأصيب من عشرة سبعة،[1] ولكن الكلام لا غاية له، تناظروا في شيء إن أخطأتم فيه يقال لكم: أخطأتم. ولا تناظروا في شيء إن أخطأتم يقال لكم: كفرتم.

قال **البيهقي**: وفي حكاية المزني عن الشافعي دلالة على أنه كان قد تعلّم الكلامَ وبالغ فيه، ثم استحبّ ترك المناظرة[2] فيه عند الاستغناء عنها. وإنما ذمّ **الشافعي**[3] مذهبَ **القدرية**. ألا تراه قال: بشيء من هذه الأهواء، واستحب ترك الجدال[4] فيه. وكأنه تبع ما رويناه عن عمر بن الخطاب رضي الله عن النبي ﷺ أنه قال: {**لاَ تُجَالِسُوا أَهْلَ الْقَدَرِ وَلَا تُفاتِحُوهُمْ**}. الحديث[5]. وغير ذلك من الأخبار الواردة في معناه.

الناشر: كتابخانة ابن سينا – طهران عرّبه عن الفرسية: د/ بهمن كريمي طهران، والجرح والتعديل 1/ 315، لأبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (ت: 327هـ)، الناشر: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية – بحيدر آباد الدكن – الهند، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، 1271 هـ 1952 م.

(1) هكذا بالأصل (سبعة) وفي باقي خ (تسعة).

(2) تقدم التعريف بها.

(3) لفظة (الشافعي) ساقطة من خ ح الأصل، وخ ع.

(4) الجدال: عبارة عن مراء يتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها. انظر: التعريفات ص 75، وقال الفيومي: التخاصم بما يشغل عن ظهور الحق ووضوح الصواب، ثم استعمل على لسان حملة الشرع في مقابلة الأدلة لظهور أرجحها، وهو محمود إن كان للوقوف على الحق وإلا فمذموم. انظر: المصباح المنير 1/ 93: والتوقيف على مهمات التعاريف ص 122 لزين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (ت: 1031هـ)، الناشر: عالم الكتب 38 عبد الخالق ثروت – القاهرة، الطبعة: الأولى، 1410هـ – 1990م.

(5) أخرجه أحمد في مسنده 1/ 30، رقم ح 206. قال شعيب الأرناؤوط في التعليق عليه: (إسناده ضعيف). وأبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلي (ت: 307هـ) في مسنده 1 / 212، رقم ح 245 تحقيق: حسين سليم أسد، الناشر: دار المأمون للتراث – دمشق، الطبعة: الأولى، 1404 – 1984، ثم علق المحقق فقال: (إسناده ضعيف). والبيهقي في مناقب الشافعي ص 451، وأبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (ت: 405هـ) في المستدرك على الصحيحين 1/ 85، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1411 – 1990، والبيهقي في السنن الكبرى 10/ 204، وأبو داود في سننه 4/ 230، كتاب السنة، باب في ذراري المشركين، رقم ح 4720، وباب في القدر، رقم ح 4710،

وعلى مثل ذلك جرى أيمَّتُنا في قديم الدهر؛ على الاستغناء عن الكلام فيه، فإذا احتاجوا إليه أجابوا بها في كتاب الله عز وجل، ثم ما في سُنّة رسول الله ﷺ من الدلالة على إثبات القدَر لله عز وجل، وأنه لا يجري[1] شيء في ملكوت السموات والأرض إلا بحكم الله وتقديره وإرادته، وكذا في مسائل[2] سائر الكلام، اكتفوا بما فيها من الدلالة على صحة قولهم، حتى حدَثَتْ طائفة سَمَّوْا ما في كتاب الله من الحجة عليهم متشابهاً،[3] وقالوا: نترك القول بالأخبار أصلا، وزعموا أن الأخبار التي حملت عليهم لا تصح في عقولهم، فقام جماعة -رحمهم الله- من أيمتنا بهذا العلم، وبيّنوا لمن وفّق للصواب، ورزق الفهم أن جميع ما روي من تلك الأخبار صحيح في العقول [وما ادعوه في الكتاب من المتشابه باطل في المعقول.][4] وحين أظهروا بدعهم، وذكروا ما اغتر به أهل الضعف من شبههم، أجابوهم، فكشفوا عنها بما هو حجة عندهم، كما فعل الشافعي فيما حكيناه عنه ،لوجوب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وما في ترك إنكار المنكر والسكوت عليه من الفساد والتعدي.

وعلق العظيم آبادي على الحديث قائلاً: (لَا تُجَالِسُوا أَهْلَ الْقَدَرِ) قال المناوي: فإنه لا يؤمن أن يغمسوكم في ضلالتهم (وَلَا تُفَاتِحُوهُمْ) قال العلقمي: أي لا تحاكموهم . يعني لا ترفعوا الأمر إلى حكامهم. وقيل: لا تبتدئوهم بالمجادلة والمناظرة في الاعتقاديات؛ لئلا يقع أحدكم في شك؛ فإن لهم قدرة على المجادلة بغير الحق. والأول أظهر؛ لقوله تعالى: ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق. وقيل: لا تبتدئوهم بالسلام كذا في السراج المنير. انظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، لمحمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبي عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي، العظيم آبادي (ت: 1329هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الثانية، 1415 هـ.

(1) لفظة (يجري) غير تامة الكتابة في خ الأصل، تامة في باقي خ.

(2) لفظة (مسائل) ساقطة من خ الأصل.

(3) المتشابه: فأصله أن يشتبه اللفظ في الظاهر مع اختلاف المعاني ويقال للغامض: متشابه لأن جهة الشبه فيه كما تقول لحروف التهجي والمتشابه مثل المشكل لأنه أشكل أي دخل في شكل غيره وشاكله واختلفوا فيه فقيل: هو المشتبه الذي يشبه بعضه بعضا وقيل: هو المنسوخ الغير معمول به وقيل: القصص والأمثال وقيل: ما أمرت أن تؤمن به وتكل علمه إلى عالمه وقيل: فواتح السور وقيل: ما لا يدرى إلا بالتأويل ولا بد من صرفه إليه وقيل: الآيات التي يذكر فيها وقت الساعة ومجيء الغيث وانقطاع الآجال وقيل: ما يحتمل وجوها وقيل: مالا يستقل بنفسه إلا برده إلى غيره وقيل: غير ذلك وكلها متقارب. انظر: البرهان في علوم القرآن 2/ 69–70، لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: 794هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الأولى، 1376 هـ - 1957 م، الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ثم صوَّرته دار المعرفة، بيروت، لبنان، والإتقان في علوم القرآن 3/ 5 - 10 لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت:911هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: 1394هـ/ 1974 م.

(4) من قوله: (وما ادعوه إلى قوله المعقول) ساقط من خ الأصل ثابت في باقي خ.

وكانوا في القديم إنما يعرفون بالكلام أهلُ الأهواء، فأما أهل السنة والجماعة فَمُعَوَّلُهم فيما يعتقدون الكتاب والسنة، فكانوا لا يسمعون[1] بتسميتهم. ثم قال **الحافظ ابن عساكر**: أخبرنا الشيخ أبو القاسم نصر بن نصر الواعظ[2] في كتابه؛ عن القاضي أبي المعالي بن عبد الملك قال: من اعتقد أن السلف الصالح رضي الله عنهم نَهَوا عن معرفة الأصول، وتجنبوها أو تغافلوا عنها وأهملوها؛ فقد اعتقد بهم عجزا، وأساء بهم ظنا، لأنه يستحيل في العقل والدين عند كل من أنصف من نفسه؛ أن الواحد منهم يتكلم في مسألة العدل،[3] وقضايا الجَدّ،[4] وكمية الحدود، وكيفية القِصاص بفصول، ويباهل[5] عليها، ويلاعن ويجاثي[6] فيه، ويبالغ، ويذكر في إزالة النجاسة عشرين دليلا لنفسه والمخالف، ويُنفق العُمر في النظر فيها، ثم لا يعرف ربَّهُ؛ الآمر بالتحليل والتحريم، والمكلِّف عبادَه بالتنزيه والتعظيم، فهيهات أن يكون ذلك، وإنما أهملوا تحرير أدلته، وإقرار أسئلته وأجوبته؛ فإن الله تعالى بعث نبيَّنا محمدا صلوات الله عليه وسلامه فأيده بالآيات الباهرة، والمعجزات القاهرة، حتى أوضح الشريعة وبيَّنَها، وعلّمهم مواقيتها وعينها، فلم يترك لهم أصلا من الأصول إلا بَناهُ وشيَّده، ولا حُكما من الأحكام إلا أوضحه ومهده وشهّره.[7]

لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾.[8] فاطمأنت قلوب الصحابة لما عاينوا من عجائب الرسول، وشاهدوا

---

(1) في خ الأصل (يسمون) وهي أوفق بالسياق، بل هي الصواب.
(2) هو نصر بن نصر بن علي بن يوسف العُكْبَري، الشافعي، الشيخ الواعظ، المتودد، المتواضع (ت: 552هـ). انظر: العبر 4/ 150، وسير أعلام النبلاء 20/ 296-297، وشذرات الذهب 6/ 274.
(3) في خ ح الأصل (العول) بالواو وهي أوفق بالسياق، وفي باقي خ (العدل) بالدال.
(4) أي المسائل المتعلقة بإرثه وأسهمه؛ من السدس...فرضاً أو تعصيباً. وهي قضية يدخل فيها علم الحساب (الرياضيات).
(5) باهَل القوم بعضهم بعضا وتباهلوا وابتهلوا: تَلاعنوا. والمُباهلة: الملاعنة. انظر: اللسان 11/ 72.
(6) هكذا بالأصل، (يجاثي) بالجيم المعجمة من تحت. وهي أوضح ومعناها: يقعد على ركبتيه مبالغة في المواجهة، وفي خ ع (ويحاثي) بالحاء المهملة.
(7) كذا بالأصل، (وشهره) و هي ساقطة من خ ع.
(8) سورة النحل الآية: 44.

من صدق التنزيل؛ ببداية[1] المعقول، والشريعة غَضّة[2] طريّة متداولة بينهم في مواسهم،[3] ومجالسهم، يعرفون التوحيد بمشاهدة الوحي، والسماع، وأدلة الوحدانية بالطباع، مستغنين عن تحرير أدلّتها، وتقويم حججها وعِلَلها، كما أنهم كانوا يعرفون تفسير القرآن، ومعاني الشعر والبيان، وترتيب النحو،[4] والعَروض،[5] وفتاوى النوافل والفروض؛ من غير تحرير[6] العلة، ولا تقويم[7] الأدلة.

ثم لما انقرضت أيامهم، وتغيرت طِباع من بعدهم، وكلامهم، وخالطهم من غير جنسهم، وطال بالسلف[8] الصالح والعرب العرباء[9] عهدهم، أشكل عليهم تفسير القرآن، ومرّت عليهم غلطة[10] اللسان، وكثر المخالفون في الأصول والفروع، واضطروا إلى جمع العروض، وتمييز المراسيل[11] من

(1) هكذا بالأصل، وباقي خ (بداية) وأوضح منها (بداهة).
(2) الغَض: الطري الذي لم يتغير. والأُنثى غَضة وغَضِيضة. انظر: اللسان 7/ 196. مادة: غضض.
(3) في خ ع (أموالهم) ولا معنى لها، ولعلها تصحفت من (أحوالهم) بالحاء. ولعل الصواب (مواسيمهم).
(4) تقدم التعريف به.
(5) تقدم التعريف به.
(6) أي تحقيق المناط، وتنقيحه.
(7) أي من حيث الصحة والضعف، ووجه الحجية فيها وتناولها لمحل النزاع والدعوى أو لا ومن حيث كونها معارضة أو سلمة من ذلك...
(8) تقدم التعريف به.
(9) العرب: من جمعهم أبٍ فوق النَّضر. والعرب العاربة: هم الخُلّص من العَرب كذا العرب العرباء، أخذ من لفظه وأكد بِهِ كـ(ظِلٍّ ظَلِيل) و(ليل أليل) والعرب المستعربة: ولد إسماعيل النبي ومن بعده طرأت عليه العربية، وعليه حمل أنه أول العرب أيّ المستعربة. انظر: الكليات لأبي البقاء ص 642.
(10) أي وقعوا في اللحن والخطأ، الذي يعصم منه علم النحو واللغة.
(11) المراسيل جمع المُرسَل: والمرسل اصطلاحا (اتّفق علماء الطوائف على أنّ قول التابعي الكبير قال رسول الله - ﷺ - كذا وفعله يسمى مرسلا). انظر: تدريب الراوي شرح تقريب النواوي 1/ 219، والتقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح ص 70، لأبي الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبدالرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (ت: 806هـ)، تحقق: عبد الرحمن محمد عثمان الناشر: محمد عبد المحسن الكتبي صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 1389هـ/ 1969م، وشرح (التبصرة والتذكرة ألفية العراقي) 1 / 203، لأبي الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (ت: 806هـ) تحقيق: عبد اللطيف الهميم - ماهر ياسين فحل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1423 هـ - 2002م.

المسانيد،[1] **والآحاد،**[2] -[3] عن **التواتر،**[4] وصنفوا **التفسير،**[5] **والتعليق،**[6] وبينوا **التدقيق،**[7] **والتحقيق،**[8] ولم يقل القائل: إن هذه كلها بدع ظهرت، أو إنها محالات جمعت ودونت، بل هو الشرع الصحيح، والرأي الصريح، وكذلك هذه الطائفة كثر الله عددهم، وقوى عُدَدَهم، بل هذه العلوم أولى بجمعها؛ لحرمة معلومها، فإن مراتب العلوم تترتب على حسب معلوماتها، والصنائع تكرم على قدر مصنوعاتها، فهي من **فرائض الأعيان،**[9] وغيرها إما من **فرائض**[10] **الكفايات،** **أو كالمندوب، والمستحب،**[11] فإن مَن جهل صفة من صفات معلومة، ولم يعرف

---

(1) المسانيد جمع المسند، وهو عند أهل الحديث: هو الذي اتصل إسناده من راويه إلى منتهاه وأكثر ما يستعمل ذلك فيما جاء عن رسول الله ﷺ دون ما جاء عن الصحابة وغيرهم. انظر: التدريب 1/ 199، والتقييد والإيضاح ص 65.

(2) كلمة (والآحاد) غير واضحة في خ ك، د، وفي خ الأصل، وخ ع (والآحاد) وهي الصواب.

(3) خبر الواحد اصطلاحا: هو ما لم ينته إلى التواتر، واحدا كان راويه أو أكثر، أفاد العلم بالقرائن المنفصلة أو لا. انظر: جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية العطار 2/ 156، وبيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني 1/ 655.

(4) المتواتر معنى أو لفظا : هو خبر جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب، عن محسوس، لا معقول؛ لجواز الغلط فيه. انظر: جمع الجوامع لابن السبكي بشرح المحلي وحاشية العطار 2/ 147 – 148، وبيان المختصر 1/ 637.

(5) التفسير في اللغة: راجع إلى معنى الإظهار والكشف وفي الاصطلاح: هو علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها ثم ترتيب مكيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها.انظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي 2/ 147 –148، والإتقان في علوم القرآن للسيوطي 4/ 192 – 194.

(6) التعليق هكذا يسميه علماء الشافعية، ويقال له: الإملاء، والأمالي، وهوأن يقعد عالم، وحوله تلامذته بالمحابر، والقراطيس، فيتكلم العالم بما فتح الله – سبحانه وتعالى – عليه من العلم، ويكتبه التلامذة، فيصير كتابا. انظر:كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون 1/ 160 لمصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة (ت: 1067هـ)، الناشر: مكتبة المثنى – بغداد وصورتها عدة دور لبنانية، بنفس ترقيم صفحاتها، مثل: دار إحياء التراث العربي، ودار العلوم الحديثة، ودار الكتب العلمية، تاريخ النشر: 1941م.

(7) التدقيق: إثبات المسألة بدليل دق طريقه لناظريه. انظر: التعريفات ص 54.

(8) التحقيق: إثبات المسألة بدليلها. المصدر السابق ص 53.

(9) هو ما طلب حصوله طلباً جازما من كل عين وفرد على وجه التخصيص والتعين.

(10) فرض الكفاية: ما طلب حصوله على العموم ، فإذا قام به البعض وحصلت بهم الكفاية سقط الإثم عن الباقين.

(11) قال ابن السبكي: (وَالْمَنْدُوبُ وَالْمُسْتَحَبُّ وَالتَّطَوُّعُ وَالسُّنَّةُ مُتَرَادِفَةٌ أَيْ أَسْمَاءٌ لِمَعْنًى وَاحِدٍ وَهُوَ -كَمَا عُلِمَ مِنْ حَدِّ النَّدْبِ – الْفِعْلُ الْمَطْلُوبُ طَلَبًا غَيْرَ جَازِمٍ).انظر: جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية العطار1/ 126.

المعلوم على ما هو به، [ومن][1] لم يعرف الباري سبحانه على ما هو به لم يستحق اسم الإيمان ولا الخروج يوم القيامة من النيران.أخبرنا الشيخ أبو القاسم عبد الرحمن بن الحسن بن أحمد الجرجاني الصوفي المعروف بالشعري بنيسابور[2] قال [سمعت أبا الحسن علي بن أحمد المديني[3] يقول][4] سمعت الإمام أبا محمد عبدالله بن يوسف المديني[5] يقول: رأيت إبراهيم الخليل عليه السلام في المنام فأهويت لأن أقبل رجليه، فمنعني من ذلك تكريما لي، فاستدبرت فقبلت عقبه، فأولت الرفعة والبركة تبقي في عقبي، ثم قلت: يا خليل الله، ما تقول في علم الكلام؟ قال: تدفع به الشبه والأباطيل.

أخبرنا الشيخ الإمام أبو نصر عبد الرحيم بن عبد الكريم بن هوزان[6] إجازة قال: سئل أبي الأستاذ أبو القاسم القشيري رحمه الله[7] فقيل له: أرباب

(1) لفظ (من) سقط من خ م د.

(2) انظر:تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري لابن عساكر ص 355 – 356.

(3) هو علي بن عبد الله بن جعفر بن نجيح بن بكر بن سعد أبو الحسن أحد أعلام المحدثين الذين اشتهروا بحفظ الحديث ومعرفة علله، حافظ العصر وقدوة أرباب هذا الشأن له مصنفات منها: كتاب الضعفاء، وكتاب الطبقات، وكتاب الوهم والخطأ، وغيرها. (ت: 234هـ). انظر: التاريخ الكبير 6/ 284 - 285، لمحمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبي عبد الله (ت: 256هـ)، الطبعة: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد – الدكن، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان، وطبقات الحنابلة لابن يعلى 1/ 25، لأبي الحسين ابن أبي يعلى، محمد بن محمد (ت: 526هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، الناشر: دار المعرفة – بيروت، وتهذيب الأسماء واللغات 1/ 350، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: 676هـ)، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، يطلب من: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، وشذرات الذهب 2/ 81.

(4) من قوله [سمعت إلى قوله يقول] ساقط من خ م ك.

(5) في كتاب تبيين كذب المفتري.. الجويني –بدل المديني –

(6) هو عبد الرحيم بن عبد الكريم بن هوازن القشيري أبو نصر، إمام الأئمة وحبر الأمة وبحر العلوم..خرج إلى بغداد وحج وعاد إلى بغداد، وحج ثانياً ثم استدعاه نظام الملك إلى أصبهان – إطفاء للفتنة ببغداد – فذهب إليه ولقي منه إكراماً وعاد إلى نيسابور فلازم الوعظ والتدريس إلى أن فلج وتوفي بها سنة 514هـ له مصنفات منها: المقامات والآداب . انظر: المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور 1/ 353: لتقي الدين، أبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن الأزهر بن أحمد بن محمد العراقي، الصريفيني، الحنبلي (ت: 641هـ)، تحقيق: خالد حيدر، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر التوزيع، سنة النشر 1414هـ ، والبداية والنهاية 12/ 187، والأعلام للزركلي 3/ 346.

(7) هو عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمد القشيري أبو القاسم، النيسابوري، المفسر، المحدث، الفقيه، الشافعي، المتكلم، الأصولي، الأديب، النحوي، الصوفي (ت: 465هـ). له مصنفات عديدة منها: التفسير الكبير، والرسالة، والتحبير في التذكير، ولطائف الإشارات، وغيرها. انظر: طبقات الشافعية الكبرى 5/ 159، ووفيات الأعيان 3/ 205 –208، وشذرات الذهب 5/ 275 – 277.

التوحيد هل يتفاوتون فيه ؟ فقال: إن فرقت بين مُصلٍّ وَمُصَل؛ وعلمت أن هذا يُصلي وقلبه مشحون بالغفلات،[1] وذلك يصلي وقلبه حاضر، ففرق بين عالم، وعالم، هذا لو طرأت عليه مشكلة لم يمكنه الخروج منها، وهذا يقاوم كل عدو للإسلام، ويحل كل معضلة[2] تعِن في مقام الخصام، وهذا هو الجهاد الأكبر، فإن الجهاد في المظاهر مع أقوام معينين، وهذا جهاد مع جميع أعداء الدين، وهو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم.[3]

وللخراج[4] في البلد قانون[5] معروف، إذا أشكل خراج بُقْعة رجع الناس على ذلك القانون، وقانون العلم بالله

قلوب العارفين به، فرُواة الأخبار خَزّان[6] الشرع، والقُرّاء من الخواص والفقهاء حفظة الشرع، وعلماء الأصول[7] هم الذين يعرفون؛ ما يجب،[8] وما

---

(1) تقدم التعريف بها.

(2) أَمْر مُعْضِل: لا يهْتدى لِوَجهه. والمُعْضِلات: الشَّدائِد. والمُعْضِلة والمُعَضِّلَة: المسألة الصَّعْبة أَو الخُطَّة الضَّيِّقة المَخارج مِن الإِعْضَال أَو التَّعْضِيل. انظر: اللسان11/ 452- 453. مادة: عضل.

(3) اقتباس من الآية الكريمة 49 من سورة العنكبوت وهي قوله تعالى ﴿بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم﴾

(4) الخراج: الغنيمة، والرجوع، كالفيئة.في قول العلماء: هو كل ما حصل للمسلمين من أموال الكفار بغير قتال.

وعند المالكية، والاباضية، وفي قول الشافعية، وللزيدية: يرادف الغنيمة. انظر: القاموس الفقهي لغة واصطلاحا للدكتور سعدي أبي حبيب، الناشر: دار الفكر. دمشق – سورية، الطبعة: الثانية 1408 هـ – 1988م، تصوير: 1993م. وقال الجرجاني: الخراج الموظف: هو الوظيفة المعينة التي توضع على أرض، كما وضع عمر رضي الله عنه على سواد العراق. وخراج المقاسمة: كربع الخارج وخمسه، ونحوهما. انظر: التعريفات ص 98.

(5) القانون: كلي منطبق على جميع جزئياته التي يتعرف أحكامها منه. وقال أبو البقاء: هُوَ كلمة سريانية بِمَعْنى المسطرة، ثم نقل إِلى القَضِيَّة الْكُلية من حيث يستخرج بها أحكام جزئيات المحكوم عليه فيها. انظر: التعريفات ص 171، والكليات ص734.

(6) خِزانة الإِنسان: قَلْبُه. وخازِنه وخَزّانه: لِسَانه، كلاهما على المِثْل. انظر: اللسان 13/ 139، والقاموس المحيط ص 1193. والمعنى: أن المحدثين وأهل رواية الأخبار من الأحاديث والآثار هم لسان الشرع يتكلمون به ويعبرون عما فيه ويعربون عما جاء به.

(7) المراد بالأصول: أصول الدين، فعلماء العقائد هم أهل الدراية بما يجب في حق الله تعالى...وكذلك في حق رسله الكرام.

(8) أي من صفات الكمال والجمال كالوجود...

يستحيل،[1] ويجوز[2] في حق الصانع.[3] وهم الأقلّون اليوم.

رَمَى الدَّهْرُ[4] بِالْفِتْيَانِ حَتَّى كَأَنَّهُمْ بِأَكْنَافِ[5] أَطْرَافِ[6] السَّمَاءِ نُجُومٌ[7]

وَقَدْ كُنَّا نَعُدُّهُمْ قَلِيلاً فَقَدْ صَارُوا أَقَلَّ مِنَ الْقَلِيلِ

ثم قال: أخبرنا الشريف أبو القاسم علي بن إبراهيم العلوي،[8] وأبو الحسن علي بن أحمد الغساني[9][10] قال: حدثنا أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب[11]

---

(1) أي يمتنع في حق الله تعالى من صفات النقص والذمّ كالحدوث...

(2) أي ما يمكن في حقه تعالى من إحداث الممكنات وتركها في العدمات.

(3) وهو الله عز وجل لأنه صنع العالم وأبدعه...

(4) هذا مجاز عقلي حيث أسند شيء - وهو الرمي - لغير ما هو له - وهو الدهر لأن الدهر لا يرمي - على حد قولهم: أنبت الربيع البقل، وقوله تعالى: فما ربحت تجارتهم، ونحو ذلك، أو استعارة بالكناية حيث شبه الدهر بالإنسان ثم حذف المشبه به ورمز له بشيء من لوازمه -وهو الرمي- أو هو كناية عن الكشف المفاجيء عن هؤلاء الفتية.

(5) الكَنَفُ والكَنَفَةُ: نَاحِيَةُ الشَّيْءِ، وناحِيتا كلِّ شيء كَنَفَاه، والجمع أَكْناف.اللسان، مادة: كنف.

(6) في خ الأصل (أصراف). ولعلها صحفت.

(7) انظر: لطائف الإشارات: تفسير القشيري 3/ 355، فقد استشهد بها البيت. (وفي هذا البيت تشبيه مرسل مجمل).

(8) هو علي بن إبراهيم بن العباسي العلوي الحسيني الدمشقي المعروف بالنسيب الشيخ الإمام المحدث الشريف النسيب خطيب دمشق وشيخها الفاضل أخرج له أبو بكر الخطيب = فوائد -عن شيوخه عن شيوخه في عشرين جزءاً. انظر: تاريخ دمشق 15 / 380، و1 / 17، و38 / 223، لأبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت: 571هـ)، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عام النشر: 1415 هـ - 1995 م، وتاريخ بغداد 1 / 142، وسير أعلام النبلاء 19 / 358، وشذرات الذهب 4 / 23، والأعلام للزركلي 4 / 250.

(9) هو علي بن الحسن بن محمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن جميع أبو الحسن الغساني الصيداوي صاحب المعجم المروي، رحل وكتب الكثير بالشام والعراق ومصر وفارس ومات في رجب وله سبع وتسعون سنة سنة 402هـ. انظر :تبيين كذب المفتري 31، وتاريخ دمشق، 41/ 338، وتاريخ بغداد للخطيب 3/ 219، وشذرات الذهب 5/ 13.

(10) في خ الأصل (التسياني)

(11) هو أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي البغدادي أبو بكر المعروف بالخطيب أحد الأئمة الأعلام وصاحب التصانيف المشتهرة في الإسلام منها: تاريخ بغداد، والكفاية في علم الرواية، والجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، والمتفق والمختلف،والفقيه والمتفقه، وغيرها.(ت: 463هـ). انظر: معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب 4/ 13، لشهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت: 626هـ) تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت.الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1993 م، ووفيات الأعيان 1/ 92- 93، وشذرات الذهب 1/ 38-40. والأعلام للزركلي 1/ 17- 74.

أخبرنا أبو طالب عمر بن إبراهيم الفقيه الزهري [1] نا الحسن بن الحسين الشافعي الهمداني، [2] قال أنشدني أبو عبد الله بن مجاهد المتكلم [3] لبعضهم:

أَيُّهَا الـمُفْتِي [4] لِتَـطْـلُـبَ عِلْمـاً ... كُـلُّ عِـلْـمٍ عَـبْـدٌ لِعِلْمِ الْكَـلَامِ

تَطْلُبُ الْفِقْهَ كَيْ تُصَحِّحَ حُكْماً ... ثُمَّ [5] أَغْفَلْتَ مُنَزِّلَ الأَحْكَامِ هـ [6]

قوله: [7] **{وَيُخْشَى عَلَى صَاحِبِهَا [8] الشَّكُّ عِنْدَ عُرُوضِ الشُّبُهَاتِ}.** هذه الخشية لا تختص بالمقلِّد، بل كما يخشى على المقلد يخشى على الناظر، بل هو أولى، فإن محل الشبهة هو الدليل، وجزم الناظر المستدل لكونه مبنيا على الدليل؛ يكون محتملا لطروّ شبهة بالقدح في إحدى مقدماته، وأما جزم المقلد فليس مبنيا على دليل، بل على قذف النور في قلبه، وكشفه عن صدق ما جاء به النبي ﷺ، وقد سبق من كلام الغزالي ما يفيد ذلك.

---

(1) هو عمر بن إبراهيم بن سعيد بن إبراهيم بن محمد بن بجاد بن موسى بن سعد بن أبي وقاص صاحب رسول الله ﷺ المعروف بابن حمامة الفقيه الشافعي الوقاصي البغدادي الزهري توفي سنة 434هـ انظر طبقات الشافعية لابن السبكي 5/ 299 – 300، وتاريخ بغداد للخطيب 13 / 146، وسير أعلام النبلاء 13/ 190.

(2) هو الحسن بن الحسين أبو علي بن حمكان الهمداني الفقيه الشافعي نزيل بغداد عني بالحديث والفقه، له كتاب في مناقب الشافعي توفي سنة 405هـ انظر تاريخ بغداد للخطيب 8/ 254، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة 1/ 177 - 178، والعبر 2/ 209، وشذرات الذهب 5 / 30.

(3) هو محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد أبو عبد الله الطائي كان مالكي المذهب إماماً فيه غلب عليه علم الكلام والأصول المتكلم صاحب أبي الحسن الأشعري وهو من أهل البصرة سكن بغداد من مصنفاته – كتاب في أصول الفقه – على مذهب مالك،ورسالة في الاعتقادات، وكتاب تهذيب المتبصر ومعونة المستنصر، وغيرها. انظر: ترتيب المدارك وتقريب المسالك للقاضي عياض 6/ 196 – 199، وتاريخ بغداد 2/ 200، وتبيين كذب المفتري ص 357.

(4) في خ الأصل، و خ ع (المقتدي) بالقاف. وفي حواشي اليوسي 1/ 256 (المغتدي) بالغين المعجمة. قال المحقق عليها: في الأصل عند السنوسي: أيها المبتدي. و أقول: (المغتدي – وهو المبكِّر – والمبتدي) كلاهما صحيح صواب حسب السياق. وأما (المقتدي، والمفتي) فبعيدان عن سياق الكلام.

(5) هكذا في حواشي اليوسي. 1/ 256، قال محققها: في الأصل عند السنوسي: لم.

(6) انظر: البيتن في ترتيب المدارك وتقريب المسالك 6 / 199، لأبي الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت: 544هـ) الناشر: مطبعة فضالة – المحمدية، المغرب، الطبعة: الأولى، وتاريخ بغداد للخطيب 2 / 200، وفيها (المغتدي ليطلب) بالغين والياء، وفي كتاب (تبيين كذب) (المقتدي) بالقاف ص 334 – 357.

(7) عنوان هذا النص كما في شرح الكبرى ص 52. (الخوف على المقلد من فتنة القبر).

(8) قال السنوسي في شرح كبراه ص 52 : (الضمير في –صاحبها– يعود على حرفة التقليد).

قوله: {ولا يَغْتَرّ المُقَلِّدُ لخ}. مَنْ جَوَّز التقليد لم يقل: إن كل تقليد مفيد للعلم، (ولا أن كل مقلد محق كيف وليس كل نظر مفيدا للعلم)[9] ولا كل ناظر محقا، بل المراد أن التقليد الصحيح كاف، وهو أن يقلد عالما بالمسائل التي يجب اعتقادها صادقا فيما يخبر به. وإذا كان هذا المراد فلا معنى للنقض المذكور.[10]

قوله: {وَلَيْسَ ذَلِكَ إِلَّا بِالنَّظَرِ الصَّحِيحِ}. هذا محل النزاع. واعلم أن صاحِبَيْ (المواقف) و(المقاصد) دل كلامهما أولاً على أن النظر شرط في حصول المعرفة؛ لتصريحهما بتوقفها عليه، وكما ذكرا[11] الإشكالات على الدليل الذي استدلا به على وجوب النظر؛ وهو أن معرفة الله تعالى واجبة إجماعا، وهي لا تتم إلا بالنظر، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب؛ قالا في الجواب: قولهم: إجماعا، سلمنا انعقاد الإجماع على وجوب المعرفة، لكن لا نسلم أنها لا تتم إلا بالنظر كما ادعيتم، بل قد تحصل[12] **بالإلهام،**[13] **أو التعلم،**[14] **أو التصفية،**[15] فإنا

---

(9) من قوله (ولا أن كل إلى قوله للعلم) ساقط من خ ع.

(10) وهو قول السنوسي ص 54: (ولا يغتّر المقلد ويستدلّ على أنه على الحق بقوة تصميمه، وكثرة تعبده للنقض عليه بتصميم اليهود والنصارى وعبدة الأوثان ومن في معناهم تقليداً لأحبارهم وآبائهم الضالين والمضلين).

(11) في خ ح الأصل، وخ ع [ذكر] بسقوط الألف بعد الراء.

(12) هكذا في خ الأصل، وخ ع (تحصل المعرفة بالإلهام).

(13) الإلهام: ما يلقى في الروع بطريق الفيض. وقيل: الإلهام: ما وقع في القلب من علم، وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية، ولا نظر في حجة، وهو ليس بحجة عند العلماء، إلا عند الصوفيين. انظر: التعريفات ص 34.

قال السعد التفتازاني : (والإلهام المفسَّر بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق). انظر: شرح العقائد النسفية للتفتازاني ص 48، علق عليه: عبد السلام عبد الهادي شنار، دار البيروتي – دار ابن عبد الهادي، الطبعة الأولى 1424هـ 2007، وقال ابن السبكي ممزوجا بكلام الشارح المحلي: (مَسْأَلَةُ الْإِلْهَامِ إِيقَاعُ شَيْءٍ فِي الْقَلْبِ يَثْلُجُ) بضم اللام وحكي فتحها أي يطمئن – لَهُ الصَّدْرُ يَخُصُّ بِهِ الله تَعَالَى بَعْضَ أَصْفِيَائِهِ وَلَيْسَ بِحُجَّةٍ لِعَدَمِ ثِقَةِ مَنْ لَيْسَ مَعْصُومًا بِخَوَاطِرِهِ- لأنه لا يأمن من دسيسة الشيطان فيها خلافا لبعض الصوفية في قوله إنّه حجة في حقه أما المعصوم كالنبي – ﷺ – فهو حجة في حقه وحق غيره إذا تعلق بهم كالوحي). انظر:جمع الجوامع لابن السبكي بشرح المحلي وحاشية العطار 2 / 398.

(14) كذا في خ الأصل (التعلم) وفي باقي خ (التعليم).

(15) التصفية: هي تزكية القلب وجلاؤه عما سوى الله وعن كدورات الشرك وشوائبه وتجريده عن ملاحظة المخلوقين وتصفية الأحوال والخُلُق. انظر في معنى هذا: إحياء علوم الدين للغزالي 1/ 170، 220، وج 4/ 137، 357، 381، – 382، وج 5/ 15، والرسالة القشيرية ص 218، 359. لعبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت: 465هـ)، تحقيق: الإمام الدكتور عبد الحليم محمود، الدكتور محمود بن الشريف،

نخصه أي وجوب النظر بمن لا طريق له، إلا النظر، وذلك بأن لا يكون متمكنا إلا منه؛ كجمهور الناس؛ إذ من عرف الله بغيره من الطرق النادرة لم يجب النظر عليه).[1] وهذا تصريح بأن النظر ليس شرطا في حصول المعرفة مطلقا، وأنه إنما يتعين على من لا طريق إليه سواه، وقد تقدم شيء من هذا.

قوله: {وأما من زعم أن طريق[2] المعرفة الرياضة،[3] والمجاهدة،[4] وتصفية الباطن لخ} محصل ذلك أن التصفية لا تُغنِي عن النظر.

وعبارة **المواقف** السابع[5]: (لا نسلم أنها لا تتم إلا بالنظر؛ بل قد تحصل بالإلهام،[6] أو **التعليم**،[7] أو **التصفية**.[8] قلنا: كل ذلك يحتاج إلى معرفة النظر أو

الناشر: دار المعارف، القاهرة. وقال شارح المواقف 1/ 152 ما نصه: (أو التصفية كما تقول به الصوفية، فإنهم قالوا: رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية، والتوجه إلى الحضرة الصمدية، والتزام الخلوة، والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقائد الحقة التي لا تحوم حولها شائبة ريبة).

(1) انظر: شرح المواقف 1/ 152 – 153، وشرح المقاصد 1/ 117 – 118.

(2) قد لخَّص الزاهد الصفار طرق المعرفة وذكر مذاهب الناس في ذلك في كتابه (تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد) ص 177 – 184، وانظر أيضاً (شرح العقائد النسفية) لسعد الدين التفتازاني ص 31 – 49.

(3) قال أهل اللغة: هي استبدال الحال المذمومة بالحال المحمودة. وقال بعض الحكماء الرياضة الإعراض عن الأعراض الشهوانية. وقيل: الرياضة ملازمة الصلاة والصوم ومحافظة آناء الليل واليوم عن موجبات الإثم واللّوم وسدّ باب النّوم والبعد عن صحبة القوم. انظر: الكشاف للتهانوي 1/ 900.

(4) أصل المجاهدة وملاكها: فَطْم النفس عن المألوفات، وحملها على خلاف هواها في عموم الأوقات. انظر: الرسالة القشيرية 1/ 218. وقال الجرجاني: المجاهدة: في اللغة المحاربة، وفي الشرع: محاربة النفس الأمَّارة بالسوء بتحميلها ما يشق عليها بما هو مطلوب في الشرع. التعريفات ص 204.

(5) يحسن هنا سوق عبارة المواقف بتمامها لزيادة فائدة ونصها: (بل قد تحصل المعرفة بالإلهام، والتوجه التام كما قال به حكماء الهند. فإنهم إذا أرادوا حصول شيء من المعرفة وغيرها، صرفوا هممهم إليه، وسلطوا أذهانهم عليه، وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم، أو بالتعليم كما تقول به الملاحدة، أو التصفية كما تقول به الصوفية، فإنهم قالوا: رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية، والتوجه إلى الحضرة الصمدية، والتزام الخلوة، والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقائد الحقة التي لا تحوم حولها شائبة ريبة). المواقف 1/ 152.

(6) سبق التعريف به.

(7) التعليم، قال به السمنية، والملاحدة، وهم قوم من العجم ظاهرهم الرفض وباطنهم الكفر، ومقصودهم إبطال الإسلام.قالوا: لا سبيل إلى العلم إلا بالرجوع إلى المعلَم الذي يأخذ العلم عن الحق سبحانه، وهو الإمام المعصوم المخفي، ويزعمون أنه ليس المراد من الصلاة والصوم ما يفهمه أهل السنة، وكذا سائر النصوص، بل لها معان أخر لا يعرفها إلا الإمام.انظر ما ذكره المعلق – عبد السلام شنار – على شرح العقائد النسفية ص 45.

(8) التصفية، سبق شرحها. وشرحها السيد في المصدر السابق (المواقف).

المراد، لا مقدور لنا إلا النظر أو نخصه بما لا طريق له إلا النظر؛ إذ عرف الله بغيره لم يجب عليه.)[1]. وقال في (شرح المقاصد) ما نصه: (الجواب أنَّا نعلم بالضرورة أن تحصيل غير الضروري من العلوم؛ يفتقر إلى نظر ما ظاهر أو خفي، أما التعليم فظاهر؛ لأنه ليس إلا إعانة العقل بالإرشاد إلى المقدمات، ودفع الشكوك والشبهات، وقد شبهوا نظر البصيرة[2] بنظر الباصرة، وقول المعلم بالضوء الحسي، فكما لا يتم الابصار إلا بهما، لا تتم المعرفة إلا بالنظر والتعليم، وكذا الكلام في المعصوم؛ إذ لا يكفي في صدقه إخبار معصوم آخر ما لم يعلم أنه من الله تعالى، وذلك بالنظر، وإن لم نقدر على العبارة عنه، وأما تصفية الباطن فإنه لا عبرة بها إلا بعد طمأنينة النفس في المعرفة، وذلك بالنظر على أنه لو ثبت حصول المعرفة بدون النظر لم يضرنا؛ لأنا إنما ندعي الاحتياج إليه في حق الأعم الأغلب، وهذا لا يمنع ظهور كونه على طريق العامة)[3].

قوله: {وَأَضْعَفُ مِنْ هَذَا قَوْلُ بَعْضِ الْمُعَاصِرِينَ[4]}. هذا المعاصِرِ هو **(الشيخ ابن زكري)**[5] صاحب **(محصّل المقاصد)**

---

(1) انظر: المواقف 1/ 152 – 153 لقد نقل النص بتصرف وتلخيص.

(2) البصيرة: قوة للقلب المنور بنور القدس يرى بها حقائق الأشياء وبواطنها، بمثابة البصر للنفس يرى به صور الأشياء وظواهرها، وهي التي يسميها الحكماء: العاقلة النظرية، والقوة القدسية. انظر: التعريفات للجرجاني ص 46، والكشاف للتهانوي 1/ 339 – 340. والباصرة لا ترى إلا المحسوسات، البصيرة ترى اللطيف، والباصرة لا ترى إلا الكثيف، البصيرة ترى القديم، والباصرة لا ترى إلا الحادث، البصيرة ترى المكون، والباصرة لا ترى إلا الأكوان. انظر ماذكره المعلق -إبراهيم شمس الدين- على شرح المقاصد للسعد 1/ 118.

(3) انظر: شرح المقاصد 1/ 118.

(4) تمام هذه الفقرة: (... لا مقلد في المؤمنين عامهم وخاصهم، وأن جميعهم حصلت له المعرفة، وإنما يختلفون في التعبير عما في ضمائرهم وعدم ذلك). شرح الكبرى ص 56. دار القلم.

(5) هو أحمد بن محمد بن زكري أبو العباس، التلمساني، الإمام العالم المتفنن، الهمام الفروعي الأصولي النظار الشاعر المفلق. له منازعات مع الشيخ السنوسي في مسائل العلم، له مصنفات منها: مسائل القضاء والفتيا، وبغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب، ومنظومة كبرى في علم الكلام نيف و1500 بيت، سماها (محصل المقاصد مما به تعتبر العقائد) مخطوطة في الخزانة العامة بالرباط (د 1066) -وقد قام الطالب الباحث جمال رزكي بتحقيقها بكلية أصول الدين بتطوان ونوقشت سنة 2017 - دلت على فضله وتمكنه في العلوم، وشرح الورقات لإمام الحرمين في أصول الفقه، وله فتاوى كثيرة منقولة في المعيار وغيره. (ت 899هـ). انظر: شجرة النور الزكية ص 267، دار الفكر، ودوحة الناشر: 118 – 119، والأعلام للزركلي 1/ 230 – 231، والبستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان 38 – 41، لأبي عبد الله محمد بن محمد ابن أحمد الملقب بابن مريم الشريف المليتي المديوني التلمساني (ت: بعد 1014 هـ) وقف على طبعه واعتنى بمراجعة أصله: محمد بن أبي شنب، الجزائر، طبع في المطبعة الثعالبية لصاحبيها أحمد بن مراد التركي وأخيه، سنة 1326 – 1908.

ونصّ كلامه فيه:

(نَقَلَ الأُسْتَاذُ أَبُو مَنْصُورِ[1] إِجْمَاعَ أَهْلِ الْحَقِّ فِي مَسْطُورِ
أَنَّ عَوَامَّ الْمُسْلِمِينَ مُؤمِنُونَ وَأَنَّهُمْ بِرَبِّهِمْ عَارِفُونَ لخ).[2]

قوله: {وَإِنَّ مُؤْنَةَ النَّظَرِ لَا يُحْتَاجُ إِلَيْهَا}. إن أراد بهذا أن صاحب هذا القول يرى أن المعرفة تحصل بدون النظر فلا يحتاج في تحصيلها إلى مؤنة النظر فهذا الشيء لم يقله (ابن زكري). وقد صرح في (شرح العقائد الحاجبية) بقوله: (فإن قلت: القول بوجوب النظر يستلزم التكليف بالممتنع لأن من العوام مالا يقبل النظر. قلت: النظر الواجب على الأعيان هو ما تحصل به المعرفة للمكلَّف، والدليل المُوصّل[3] إليها يحصل له بأيسر نظر. وليس المراد من النظر - عند من أوجبه - تحرير الأدلة المركبة من المقدمات المفتقرة إلى الأنظار الدقيقة، ودفع الشكوك الغامضة، والشبهات الصعبة في حق كل واحد من المكلفين، بوجوب[4] مثل هذا النظر إنما هو على الكفاية هـ).[5]

(1) هو الأستاذ أبو منصور عبد القاهر ابن طاهر التميمي البغدادي (ت: 429هـ). في كتابه (أصول الدين) ص411، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: 1417هـ/ 1997م.

(2) انظر مخطوطة: نظم محصل المقاصد مما تختبر بها العقائد، الباب الأول: في مبادئ علم الكلام...لأبي العباس أحمد بن محمد بن زكريا لتلمساني (ت: 899هـ). وقد حققه صديقنا الدكتور: جمال رزكي بكلية أصول الدين بتطوان 2017م. وانظر: الحاشية المفيدة على العقيدة الفريدة المسماة الحواشي البهية على شرح الهدهدي للسنوسية وهي شرح على أم البراهين ص 61، للحسين بن محمد النماوي (ت: 1060هـ)، تحقيق ودراسة: بشير برمان. دار الكتب العلمية بيروت -لبنان. الطبعة: الأولى.

(3) كذا بالأصل (المُوصّل). وكذلك في بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب ص 191 (الموصل)، وفي باقي خ (الموصول).وهي غير صواب.

(4) في بغية الطالب (فوجوب) بالفاء وهي الصواب.

(5) انظر: بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب ص 191 - 192، في مسألة التقليد في الإيمان. لأحمد بن محمد ابن زكريا لتلمساني (ت: 900هـ)، دراسة وتحقيق: الطالب: عبد الله بن يوسف سيدي - بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في الدراسات الإسلامية - جامعة محمد الخامس - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط - شعبة الدراسات الإسلامية - تخصص العقيدة والفكر الإسلامي، السنة الجامعية 1414 - 1415، 1993 - 1994.

وإن أراد به أن صاحب هذا القول لا يرى الاحتياج إلى تكلف مؤنة[1] الأنظار الدقيقة مطلقا، فصحيح ولا ضعف فيه، نعم لا ينكر وجود المقلدين في عوام المسلمين، فينبغي حمل هذا الكلام على الأعم والأغلب. وقال **العلامة التفتازاني في (شرح المقاصد)**: (فإن قيل أكثر أهل الإسلام آخذون[2] قاصرون، أو مقصِّرون في الاستدلال؛ ولم تزل الصحابة ومن تبعهم من الآئمة[3] والعلماء يكتفون منهم بذلك، ويجرون عليهم أحكام المسليمن، فما وجه هذا الاختلاف؟ وذهب كثير من العلماء المجتهدين إلى أنه لا صحة لإيمان المقلد[4]، قلنا ليس الخلاف في هؤلاء الذين نشؤوا في ديار الإسلام، من الأمصار والقرى والصحارى، وتواتر عنهم حال النبي ﷺ، وما أتى به من المعجزات، ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والأرض، فإنهم كلهم من أهل النظر والاستدلال، بل فيمن نشأ على شاهق الجبال، ولم يتفكروا في ملكوت السموات والأرض، فأخبرهم إنسان فما يفترض عليهم اعتقاده، فصدقوه فيما أخبرهم به، بمجرد إخباره من غير تفكر هـ).[5] فصور التقليد بهذه الصورة النادرة، وكأنه يشير بذلك إلى قلته، ولا يريد قصره على ذلك المثال، بل ينكر وجود المُنحطّين عن درجة التقليد. والله أعلم.

قوله: {وَلِهَذَا كَانَتْ حَقِيقَةُ الإِيمَانِ عِنْدَ الْقَاضِي[6] هُوَ التَّصْدِيق التَّابع لِلْمَعْرِفَةِ}. يريد بالمعرفة ما كان عن دليل، ومن يرى صحة التقليد لا يفسّر المعرفة بهذا؛ بل يفسرها بالعلم؛ أي إدراك النسبة مطلقا، ويرى أن المقلد له معرفته، فيوافق **القاضي** على أن كل مومن عارف،[7]

(1) هكذا بالأصل بزيادة (مؤنة) وكذلك في خ ح ب، وخ ع. وفي خ م ك، د، ساقطة. والصواب إثباتها كما في الأصل.

(2) في المقاصد 3/ 456 زيادة (بالتقليد).

(3) في المقاصد: (والخلفاء).

(4) في المقاصد (المقلدين) بالجمع.

(5) انظر: شرح المقاصد 3/ 456- 457.

(6) هو القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني.انظر كتابه: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ص 129 – 130، 163 – 165.

(7) موجبة كلية، عكس نقيضها المخالف: سالبة كلية. وعكس النقيض المخالف هو: تبديل الجزء الأول من القضية بنقيض الجزء الثاني، ويبدل الثاني بعين الأول، مع بقاء الصدق، والاختلاف في الكيف. انظر: طرق الاستدلال ومقدماته ص211، ليعقوب الباحسين.

وأن من ليس بعارف فليس بمؤمن،[1] أولا شيء من غير العارف بمؤمن.

قوله: {يُنْتِجُ مِنَ الأَوَّلِ[2] لَا شَيْءَ مِنَ الْمُقَلِّدِ بِمُؤْمِنٍ}؛ أي بناء على أن المعرفة في قولهم كل مؤمن عارف الجزم عن دليل، وإلا فالكبرى[3] غير مسلمة، فالنتيجة كذلك، وقد تقدم أن النظر ليس شرطا في حصول المعرفة مطلقا، بل بالنسبة إلى من تعين طريقا إليه، والتقليد الصحيح يحصل المعرفة بالمعنى المذكور؛ أعني إدراك النسبة من حيث وقوعها، أولا وقوعها المجامع للإذعان، وحيث عرفوا الضروري بما لا يحتاج في حصوله إلى نظر، وإن احتاج إلى غيره كالحس والتجربة والحدس.

وصرحوا بأن المجربات والوجدانيات حجة للشخص مع نفسه، لا على غيره ممن لم يشاركه في الأمور المقتضية لها، كان علم المقلد ضروريا بالنسبة إليه؛ بمعنى أنه حاصل من غير توقف على نظر واستدلال، وإن كان يتوقف على أمر آخر ورُبّ ضروري عند بعض الناس، يكون نظريا عند بعض. فافهم.

قوله[4]: {فَنُقِلَ عَنِ الْقَاضِي أَنَّ حَقِيقَةَ الإِيمَانِ الشَّرْعِيِّ تَرْجِعُ إِلَى الْمَعْرِفَةِ وَالتَّصْدِيقِ بِالْقَلْبِ، قَالَ: فَالْكُفْرُ يَرْجِعُ إِلَى الْجَهْلِ، بِمَا شُرِطَ عِلْمُهُ فِي الإِيمَانِ إِجْمَاعاً أَوِ التَّكْذِيبِ لَهُ لخ}، تقدم أن الإيمان هو التصديق القلبي، وهو حديث النفس التابع للمعرفة على رأي **(القاضي)**[5]، و**(إمام الحرمين)**[6]، و**(الإمام الرازي)**[7]،

---

(1) سالبة كلية.

(2) أي من الضرب الأول - من الأشكال الأربعة - وهو أن يكون الحد الأوسط محمولًا في الصغرى، موضوعاً في الكبرى. وإليه الإشارة بقول الشيخ عبد الرحمن بن محمد الأخضري (ت 983هـ) في (السلم):
(حَمْلٌ بصُغرى وضَعُهُ بكُبرى « يُدْعى بشَكلٍ أول ويُدْرى).

(3) الكبرى هي: المقدمة الكبرى سميت بذلك لوجود الحد الأكبر فيها، وقد جرى مناطقة العرب، والمسلمين، على تقديم المقدمة الصغرى، وجرى المناطقة المحدثون على تقديم المقدمة الكبرى. انظر: طوالع الأنوار بشرح مطالع الأنظار ص 44، ومعيار العلم ص 11، والرسالة الشمسية بشرح تحرير القواعد المنطقية، ص 139، وحاشية الدسوقي على التذهيب، ص 364، وطرق الاستدلال ومقدماتها للدكتور يعقوب ص 230.

(4) انظر: شرح السنوسية لمؤلفها ص 62.

(5) انظر: الإنصاف للباقلاني ص 163 - 165.

(6) انظر: الإرشاد، لإمام الحرمين، ص 306.

(7) انظر: شرح المعالم لابن التلمساني ص 640، فقد ذكر -ابن التلمساني- مذاهب الناس في مُسمَّى الإيمان.

وهو أحد قولي (الأشعري)[1]، وليس هو المعرفة نفسها، لأن من الكفار من كان يعرف ولا يُصدق، قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾.[3]

قال في (الدُّر المنثور) في هذه الآية ما نصه: (أخرج ابن أبي حاتم، وأبو الشيخ، وابن أبي زيد المازني؛ أن النبي ﷺ لقي أبا جهل، فجعل أبو جهل يلاطفه ويسأله، فمر به بعض شياطينه فقال: أتفعل هذا؟، فقال له: والله إني لأفعل به، وإني لأعلم أنه صادق، ولكن مَتَى كنا تبعاً لِبَني عبدِ مَناف؟ وتلى أبو زيد، {فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ}[4] الآية. وقال (المولى سعد الدين): (والمذهب أنه غير العلم والمعرفة؛ لأن من الكفار من كان يعرف الحق ولا يصدق به، عنادا أو استكبارا، قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾.[5] وقال: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾.[6] وقال: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾.[7]

وقال حكاية عن (موسى عليه السلام) لفرعون: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنزَلَ هَٰؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ﴾.[8] فاحتيج إلى الفَرْق بين العلم بما جاء به النَّبِيُّ ﷺ ومعرفته، وبين التصديق به، فيصح كون الأول حاصلا للمعاندين دون الثاني، وكون الثاني إيمانا دون الأول، واقتصر بعضهم على أن ضد التصديق هو الإنكار والتكذيب، وضد المعرفة هو النكارة والجهالة، وإليه

---

(1) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك ص 152 – 155.
(2) سورة النمل آية:14.
(3) سورة الأنعام آية: 34.
(4) انظر: الدر المنثور 3/ 264 للسيوطي (ت 911هـ) الناشر: دار الفكر، بيروت–لبنان.
(5) سورة البقرة آية: 146.
(6) سورة البقرة آية: 144.
(7) سورة النمل آية:14.
(8) سورة الإسراء آية: 102.

أشار الإمام (الغزالي) رحمه الله[1]؛ حيث فسر التصديق بالتسليم؛ فإنه لا يكون مع الإنكار والاستكبار، بخلاف العلم والمعرفة، وفصل بعضهم زيادة تفصيل، فقال: التصديق عبارة عن ربط على ما عُلم من أخبار المخبر، وهو أمر كسبي يثبت باختيار المصدق، ولهذا يؤمر به ويثاب عليه، بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة، فإنها تحصل بلا كسب كمن وقع [جسمه][2] بصره على جسم، فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر، وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق، فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري، ومعناه نسبة الصدق إلى المتكلم اختيارا، وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور، فإنه قد يخلو عن الاختيار، كما إذا ادعى النبيء النبوءة، وأظهر المعجزة، فوقع في القلب صدقه من غير أن ينسب إليه اختيارا، فإنه لا يقال في اللغة إنه صدقه، فلا يكون إيمانا شرعيا، كيف والتصديق مأمور به؟ فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم؛ لكونه كيفية نفسانية وانفعالا؛ وهو حصول المعنى في القلب، والفعل القلبي ليس كذلك، بل هو إيقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس.

قال السعد: وكلام هذا المحقق متردد، يميل تارة إلى أن التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي، الذي هو أحد قسمي العلم؛ لكونه مقيدا بالاختيار، وكون التصديق العلمي أعم، لا فرق بينهما إلا بلزوم الاختيار وعدمه، وتارة إلى أنه ليس من جنس العلم أصلا؛ لكونه فعلا اختياريا، وكون العلم كيفية وانفعالا، وعلى هذا الأخير أصر بعض[3] العلماء المعتنين بتحقيق معنى الإيمان، وجزم أن التسليم الذي فسر به الإمام (الغزالي) التصديق، ليس من جنس العلم، بل أمر وراءه معناه[4]؛ كرد ردادن وكرويدن، وحوداشتن مراراكه

---

(1) انظر: الإحياء 1/ 116، كتاب قواعد العقائد ،الفصل الرابع، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ)، الناشر: دار المعرفة – بيروت.

(2) وهي غير موجودة في المقاصد المنقول عنها.

(3) في خ م ك ، زيادة كلمة (بعض) وكذلك في خ ع . وساقطة في باقي خ و في المقاصد أيضاً.

(4) بهامش الأصل طرة نصها: (هذه ألفاظ باللغة الفارسية).

ردامسه، فائر[1] ويؤيده ما ذكره (إمام الحرمين)[2]، أن التصديق على التحقيق كلام النفس، لكن لا يشتبه كلام النفس إلا مع العلم هـ)[3]، وهذا القول الأخير هو المعتمد الموافق، لما مر من أن الإيمان حديث النفس التابع للمعرفة، وكلام النفس يطلق على التكلم، وهو من مقولة الفعل، وعلى الكيفية النفسانية؛ أعني المتكلم به، وحينئذ فلا يكون هو التصديق المنطقي إن فسر بثاني قسمي العلم. ثم قال (**السعد**) - رحمه الله - ما نصه: (ونحن نقول: لاشك أن التصديق المعتبر في الإيمان؛ هو ما يعبر عنه في الفارسية بكرويدون، إلى آخر ما عبّر عنه بالفارسية؛ ويعني به: الإذعان والتسليم.

قال: ولا يكفي مجرد العلم والمعرفة الخالي عن هذا المعنى، لكن هاهنا مواضع نظر، ومطارح فكر؛ لا بُدَّ من التنبيه عليها، ولا غنى عن الإشارة إليها، **الأول**: أنه ليس المعنى بكون المأمور به مقدورا واختياريا، أنه يكون البتة من مقولة الفعل؛ التي ربما ينازع في كونها من الأعيان الخارجية، دون الاعتبارات العقلية، بل أن يصح تعلق قدرته به، وحصوله بكسبه، واختياره سواء كان هو نفسه من الأوضاع والهيئات؛ كالقيام والقعود، والكيفيات؛ كالعلم والنظر: (**كاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلاَّ الله**)[4]، (**وانْظُرُوا مَاذَا فِي السَّماوَاتِ وَالْأَرْضِ**)[5] أو الانفعالات؛ كالتسخن والتبرد، والحركات، والسكنات، وغير ذلك؛ كالصلاة، أو التروك؛ كالصوم إلى غير ذلك، فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع، يكون نفس تلك الأمور، لا مجرد إيقاعها؛ فكون الإيمان مأمورا به اختيارا، مقدوراً يثاب عليه، لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته، واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته، على أنه لو لزم كون المأمور به هو الفعل بمعنى التأثير؛ جاز أن يكون معنى الأمر بالإيمان الأمر بإيقاعه، واكتسابه وتحصيله في سائر الواجبات.

---

(1) في خ ع (فاش) بدل فائر.

(2) انظر: الإرشاد ص 306.

(3) انظر: شرح المقاصد 3/ 426- 427.

(4) هكذا بالأصل، وخ ح ب، وخ ع، وخ م د. وفي خ م ك، (...إلا هو). وفي شرح المقاصد المنقول عنها (فاعلم أنه لا إله إلا الله) كما هي التلاوة من سورة محمد آية: 19.

(5) هكذا بالأصل، و جميع خ. والتلاوة (قل انظروا...) من سورة يونس آية 101 وهي كذلك في شرح المقاصد.

الثاني: أن ابن سيناء وهو القُدوة في المنطق،[1] والثقة في تفسير ألفاظه، وشرح معانيه، صرح بأن التصديق المنطقي الذي قسم العلم إليه، وإلى التصور؛ هو بعينه اللغوي المعبر عنه في الفارسية بكرويدن، المقابل للتكذيب.

قال في كتابه المسمى براش[2] تامه علاى واشيء، وكونه است على درباس[3]، ودور سيدن وءان واتيارى تصورخوار سدودم كرويدن واترتازى، تصديق حواسه. وهذا تصريح بأن ثاني قسمي العلم؛ هو المعنى الذي وضع بإزائه لفظ التصديق في لغة العرب، وكرويدن في لغة الفرس، ونفي لما عسى أن يذهب إليه معاند، من أن كرويدن في المنطق غيره في اللغة، وقال[4] في **(الشفاء)**:[5] التصديق -في قولك البياض عرض- هو أن في الذهن نسبةَ صورةِ هذا التأليف إلى الأشياء أنفسها، أنها مطابقة لها، والتكذيب يخالف ذلك. فلم يجعل التصديقَ حصول النسبة التامة في الذهن، على ما يفهمه البعض، بل حصول أن سبب الذهن الثبوت، أو الانتقاء الذي بين طرفي المؤلف، إلى ما في نفس الأمر بالطابقة، ومعناه نسبة الحكم إلى الصدق؛ أعنى صادق دشتر وكرويدن، وبينه بأنه ضد التكذيب؛ الذي معناه النسبة إلى الكذب؛ أعنى كاذب داشتر، وبهذا يندفع ما يقال: إن الحكم فعل اختياري هو الإيقاع أو الانتزاع، فكيف يكون نفس التصديق أو جزءه، والتصديق قسم من العلم؛ الذي هو من مقولة الكيف[6] والانفعال.[7]

(1) المنطق في الأصل: يطلق -كما قال القويسني- إسما للإدراك الكلي، وللقوة التي هي محل صدور الإدراك، وللتلفظ الذي يبرز ذلك. ثم صار حقيقة عرفية في العلم المخصوص. وفي الاصطلاح: هو آلة قانونية تَعصِم مراعاتُها الذهنَ عن الخطأ في الفكر، فهو علم عملي آلي. انظر: التعريفات ص232، ومعجم مقاليد العلوم ص 117، ودستور العلماء 3/ 232، للقاضي نكري، وشرح القويسني على متن السلم للأخضري عند قوله: (وبعدُ فالمَنْطِقُ لِلجَنانِ» نِسْبَتُه كالنّحو للسّانِ. فَيَعْصِم الأفكارَ عنْ غَيّ الخَطا» وعنْ دَقِيق الفَهْم يَكْشِف الغِطَا).

(2) كذا بالأصل، وخ ع. وفي باقي خ (بداشر)

(3) في خ ع : (دريامس)

(4) لفظ (وقال) ساقطة من خ م ك.

(5) الشفاء: هو كتاب (الشفاء في المنطق) للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا.

(6) الكيف هو: عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاء أولياً ولا يكون معناه معقولًا بالقياس إلى الغير. انظر: المواقف 1/ 582- 583، والمقاصد 2/ 67- 68، ومعيار العلم في فن المنطق للغزالي ص 319، وكشاف اصطلاحات الفنون 2/ 1394- 1396، والتعريفات ص 188.

(7) الانفعال: الانفعال وأن ينفعل: هما الهيئة الحاصلة للمتأثر عن غيره بسبب التأثير أو لا كالهيئة الحاصلة للمنقطع ما دام منقطعا. انظر: التعريفات ص 39، ومعيار العلم ص 327- 329، وكشاف اصطلاحات 1/ 284.

ونِعْمَ ما قال مَن قال: الإسناد والإيقاع ونحو ذلك ألفاظ وعبارات، والتحقيق أنه ليس النفس هاهنا تأثير وفعل، بل إذعان وقبول، وإدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، نعم حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب؛ أي مباشرة الأسباب بالاختيار؛ كإلغاء الذهن، وصرف النظر، وتوجيه الحواس، وما أشبه ذلك، وقد يكون بدونه؛ كمن وقع عليه الضوء فعلم أن الشمس طالعة، والمأمور به يجب أن يكون من الأول هـ).[1]

وحاصل اختياره أن الإيمان هو التصديق اللغوي، وأن التصديق اللغوي هو التصديق المنطقي، وأنهما معا الإذعان والتسليم المعبر عنه في الفارسية بكرويدن، وأنه ليس فعلا؛ فالتكليف به تكليف بأسبابه. فأما أن الإيمان هو التصديق اللغوي فصحيح، وأما أن التصديق اللغوي هو المعنى المعبر عنه بكرويدن؛ أعني الإذعان والتسليم؛ فغير ظاهر، لما قدمناه عن المحققين[2] أن التصديق هو حديث النفس التابع للمعرفة، وظاهر أن حديث النفس ليس هو الإذعان؛ إذ أدرك النسبة الخبرية أنها واقعة، فإما أن يقوم بنفسه استعداد القبول والإذعان، أو استعداد الإباء والمقاومة. قال تعالى: ﴿ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾.[4] فإن قام بالنفس الكيفية الأولى تبعها الإذعان والقبول، وإن قامت بها الثانية تبعها الإباء، فعند قيام الإذعان يحصل التصديق، وعند قيام الإباء يحصل التكذيب.

وإما أن يكون التصديق المنطقي هو الإذعان أيضا، والاستدلال على ذلك بما نقله من كلام ابن سينا، ففيه نظر؛ لأن كلام ابن سينا في الكتاب المسمى بداشر[5] صريح، كما قال في أن التصديق هو ثاني قسمي العلم، فيكون علماً، ولا شيء من الإذعان بعلم، فلا شيء من التصديق بإذعان، أما الصغرى[6] فباعترافه،

---

(1) انظر: شرح المقاصد 3/ 427 - 429.
(2) في هامش (الأصل) طرة نصها: (حقيق أن التصديق ليس هو الإذعان والتسليم).
(3) سورة الزمر آية: 23.
(4) سورة الزمر آية: 22.
(5) في خ ع (بدانش)
(6) الصغرى أي المقدمة الصغرى من القياس وهي: المقدمة التي يظهر فيها الحد الأصغر مثل (العالم متغير...)

وأما الكبرى فلأن الإذعان تابع للكيفية الاستعدادية؛ المسمى بالقوة الطبيعية، والذهن الطبيعي نظيرها اللين[1] في المحسوسات، وهذه الكيفية تابعة لادراك النسبة؛ الذي هو العلم، فالعلم سابق على الإذعان، فكيف يكون عينه؟ ثم إن العلم لا يستلزم الإذعان؛ لاحتمال أن يعقبه استعداد الإباء، فإطلاق ابن سينا في ذلك الكتاب على التصديق؛ الذي جعله ثاني قسمي العلم، أنه إذعان تجوز نظرا إلى أن الإذعان يستلزم العلم، وإلا لم يستند كلامه. وأما ما في الشفاء فحاصله أن التصديق هو نسبة الحكم إلى الصدق، وأنه مقابل التكذيب الذي هو نسبة الحكم إلى الكذب، وليس في هذا القدر ما يدل على أن التصديق هو الإذعان، ولا ما يدل على أنه العلم، بل يحتمل أن يريد بالنسبة الكلام النفسي المستلزم للإذعان، ويؤيده مقابلته بالتكذيب، فيكون التصديق المنطقي على هذا موافقا للتصديق اللغوي؛ لأن كلا منهما حديث نفسي، وتقدم أن **الكلام النفسي** يطلق على العلم[2]، الفعل الذي هو التكلم، وعلى ما ينشأ عنه، وهو المتكلم به الذي هو كيف، فيكون التصديق المنطقي فعلا باعتبار[3]، وكيفاً باعتبار آخر.

فقول (**السعد**): (وبهذا يندفع ما يقال لخ) غير ظاهر. وأما قوله: (**ونعم ما قال من قال لخ**)؛ فيشير بذلك إلى ما قاله (**القطب الرازي**) في (**شرح المطالع**) ونصه: (الحكم وإيقاع النسبة والإسناد كلها عبارات وألفاظ، والتحقيق أنه ليس للنفس هاهنا تأثير وفعل، بل إذعان وقبول النسبة، وإدراك أن النسبة واقعة، وليست بواقعة، فهو من مقولة الكيف، وكيف لا وقد ثبت في الحكمة أن الأفكار ليست مُوجدة النتائج، بل هي معدات للنفس لقبول صورها العقلية، من واهب الصور، ولولا أن الحكم إدراك[4]، لما صح ذلك هـ).[5] وفيه نظر؛

انظر معيار العلم ص 11، وطوالع الأنوار بشرح مطالع الأنظار، ص 39، والرسالة الشمسية بشرح تحرير القواعد المنطقية، ص 139، وحاشية الدسوقي على التذهيب ، ص 364.

(1) هكذا بالأصل، وخ ح ب، وخ ع، وفي خ م ك. د. (اللمي) ولعلها حرفت من الناسخ وهي غير ملائمة للسياق .

(2) لفظة (العلم) ساقطة من خ ع ثابتة في باقي خ. والمراد يظهر مع سقوطها.

(3) هكذا بالأصل، لوحة 16(باعتبار) مصححة. وفي باقي خ (باختيار) مع أن السياق يقتضي (باعتبار)

(4) في المطالع: (الحكم صورة إدراكية)

(5) انظر: شرح المطالع 1/ 30 لقطب الدين الرازي (ت 766هـ)، مع تعليقات السيد الجرجاني وبعض التعليقات الأخرى راجعه وضبط نصه: أسامة الساعدي الناشر ذوى القربى ط: ص 33.

فإن للنفس إذعانا وقبولا وإدراكا، وذلك من مقولة الكيف، ولكن ليس الإدراك عين الإذعان، ولا يستلزمه كما مر بيانه، ولا يلزم من كون الأفكار غير مُوجدة لصور النتائج؛ أن يكون الفعل فعلا من أفعال النفس، التي تنسب إليها على جهة الكسب؛ فالحكماء، والأشاعرة متفقون على نفي التأثير.

قال العلامة المحقق جلال الدين الدواني [1] **في (شرح العضدية) ما نصه:** (واعلم أن تحقيق مذهب الفلاسفة أن لا مؤثر في الحقيقة إلا الله، وأن الوسائط بمنزلة الشرائط والآلات، وقد صرح به في الشفاء هـ).[2]

ثم نقول: إن الصور المُفاضة من واهب الصور على ما يقوله الحكماء؛ ليست هي صور النتائج من حيث هي؛ لحصولها قبل تمام الفكر الصحيح، بل هي من حيث كونها على جهة الإذعان المستتبع للحكم؛ الذي هو التصديق، فإذن الموهوب هو الإذعان المستتبع للحكم الذي هو التصديق، ولا منافاة بين كونه مستتبعا له، وكون التصديق اختياريا، فحصوله عن الاختيار كما قالوا: إن العاقل يستحيل عنه مادام عاقلا أن يغمض عينيه، عند تقريب إبرة من عينه بقصد الغرز فيها، ومع هذا فهذا الإغماض إنما يصدر بالاختيار، كما في (**المواقف**)، و(**المقاصد**)، وغيرهما.

فقوله: (ولولا أن الحكم إدراك لما صح ذلك). غير صحيح، ومما يؤيده ما ذكرناه، وأن التصديق ليس هو العلم المقابل للتصور، ما ذكره (**ابن سينا**) في (**الإشارات**)، ونصه: (الشيء قد يعلم تصورا ساذجا؛ مثل علمنا معنى باسم المثلث، وقد يعلم تصورا معه تصديق؛ مثل علمنا بأن كل مثلث فإن زواياه متساوية لقائمتين هـ)[3]، فجعل التصديق خارجا عن العلم، مقارنا له، والمقارن

---

(1) في هامش خ ح ب طرة نصها: (موقف الدواني من أن تحقيق مذهب الفلاسفة أن لا مؤثر في الحقيقة). وفي هامش (الأصل) طرة أيضاً نصها: (مذهب الفلاسفة أن لا مؤثر إلا الله).

(2) انظر: شرح العضدية ص 62 للدواني مكتبة الشروق الدولية. وأشار ابن سينا في (الإلهيات من كتاب الشفاء ص 434 – 447 إلى مثل هذا حيث قال ص 434: (وهو فاعل الكُلّ بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضانا مبايناً لذاته). وقال أيضاً ص 446: (...فإذا استعدّ نال الصورة من واهب الصور، أو يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد...).

(3) انظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا بشرح نصير الدين الطوسين القسم الأول، المنطق، ص 133، الفصل الثالث، إشارة، وهنا – ص 134عرف الطوسي (الزاوية القائمة) فقال: الزاوية القائمة هي كل واحدة من الحادثتين المتساويتين على جنبتي خط مستقيم يتصل بآخر مثله على الاستقامة ويسمى الخطان ضليعيهما. ص 134

الشيء غيره، وبالجملة، فقد اضطرب كلام (ابن سينا)[1] في معنى (**التصديق**)، فتارة يجعله ثاني قسمي العلم، وذلك في غير موضع من كتبه؛ كمفتتح المقالة الأولى من الفن الخامس من (**منطق الشفاء**)، وفي أول فصول كتاب (**النجاة**)، وكما في الكتاب المسمى (**بدانشر**)، حسبما تقدم، وتارة يجعله غيره؛ كما في (**الإشارات**)[2]، وبعض المواضع في كتاب(**الشفاء**)

ثم تارة يجعله هو المعبر عنه في الفارسية كرويدن، وتارة يجعله نسبة الحكم إلى الصِّدق، وهذا كاضطرابه في العلم، على ما ذكره السيد في (**شرح المواقف**)[3] نقلا عن الإمام في (**المباحث المشرقية**)[4] يفسره تارة بالتجرد عن المادة، وذلك أمر عدمي، وتارة يجعله كيفا بالذات، ومضافا لعرض، فيجعله صفة ذات إضافة، وتارة يجعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل، المطابقة لماهية المعقول، ومرة يجعله عبارة عن مجرد إضافة).[5] ثم قال **سعد الدين** -رحمه الله- ما نصه: (**فإن قيل**: فاليقين الحاصل بدون الإذعان والقبول، بل مع الجحود والاستكبار؛ كما **للسوفسطائي**[6][7] ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق، وهو ظاهر البطلان، **قلنا**: نحن لا ندعي إلا كون التصديق المنطقي على ما يفسره رئيسهم، لا على ما يفهمه كل نساج وحلاج،[8] هو التصديق اللغوي المقابل

---

(1) في هامش خ ح ب طرة: (اضطراب كلام ابن سينا في التصديق).

(2) انظر: الإشارات والتبيهات ص 133، القسم الأول.

(3) انظر: شرح المواقف 2/ 52- 53.

(4) انظر: المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات 1/ 324- 325، للرازي.

(5) انظر: شرح المواقف 2/ 52- 53.

(6) كلمة (للسوفسطائي) غير واضحة في خ م ك، د. وفي خ ع هكذا (كما للسعد فسطائي).

(7) في شرح المقاصد 3/ 429 (للسو فسطائي). والسفسطة: مشتقة من (سوفاسطا)، ومعناه: علم الغلط والحكمة المموهة، ف (سُوفْ) اسم للعلم، و(اسطا) للغلط والتلبيس. والسفسطة في اصطلاحهم: قياس مركب من الوهميات، والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته. انظر: التعريفات ص 118، والكشاف 1/ 957، والسوفسطائي نسبة إلى السوفسطائية: فرقة ينكرون الحسيات والبديهيات وغيرها، وتنشعب إلى ثلاث فرق: أولاها: اللاأدرية، وهم القائلون بالتوقف في وجود كل شيء وعلمه...ثانيها: العنادية وهم الذين يعاندون ويدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلاً...ثالثها: العندية وهم قائلون بأن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات دون العكس...انظر كشاف اصطلاحات الفنون 1/ 957- 958، ومعيار العلم في فن المنطق ص 218- 242، وحاشية المواقف 1/ 74، وحواشي اليوسي 1/ 152.

(8) حَلَج القُطْن يَحْلِجه ويَحْلُجه حَلْجاً: نَدَفَه. وقُطْن حَلِيج: مَنْدوف مُسْتَخْرَج الحَبِّ، وصانِع ذلك: الحَلاَّج، وحِرْفته الحِلاجة.انظر: اللسان 2/ 239.مادة:حلج.

للتكذيب، المعبر عنه بكريدن، لا يصح حينئذ بث القول وإطباق القوم؛ على أن المعتبر في الإيمان هو اللغوي دون المنطقي، بل غايته أنه يجب اشتراط أمور كالاختيار، وترك الجحود والاستكبار، واما أنه يلزم على تقسيمه وتفسيره؛ كون اليقين الخالي من الإذعان تصورا أو خارجا عن التصور، والتصديق فذلك بحث آخر، لكن الكلام في إمكان الإيقان بدون الإذعان، وفي كون بعض الكفار مؤمنين بجميع ما جاء به النبي ﷺ، غير مصدقين، وفي أن كفرهم ليس من جهة الإباء عن الإقرار باللسان، والاستكبار عن امتثال الأوامر، وقبول الأحكام، والإصرار على التكذيب باللسان، إلى غير ذلك من موجبات الكفر، مع تصديق القلب لعدم الاعتداء به، مع ذلك الآيات؛ كما في إلقاء المصحف في القاذورات، **الثالث** أنا لا نفهم من نسبة الصدق إلى المتكلم بالقلب، سوى إذعانه وقبوله وإدراكه بهذا المعنى؛ أعني كون المتكلم صادقا من غير أن يتصور هنالك فعل، وتأثير من القلب، ونقطع بأن هذا كيفية للنفس قد يحصل بالكسب والاختيار، ومباشرة الأسباب، وقد يحصل بدونها، فغاية الأمر أن يشترط فيما يعتبر في الإيمان، أن يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به، وإما أن هذا فعل وتأثير من النفس لا كيفية لها، وأن الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي فمعلوم، بل معلوم الانتفاء قطعا، ولو كان الإيمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف؛ لما صح الاتصاف به حقيقة، إلا حال المباشرة والتحصيل، كما لا يخفى على من يعرف هذه المنزلة. **الرابع** أنه وقع في كلام كثير من عظماء الملة، وعلماء الأمة، مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم، والاعتقاد، فينبغي أن يحمل على العلم التصديقي، المعبر عنه بكريدن، ويقطع بأن التصديق من جنس العلوم، والاعتقادات، لكنه في الإيمان مشروط بقيود وخصوصيات؛ كالتحصيل والاختيار، وترك الجحود والاستكبار.

ويدل على ذلك ما ذكره (أمير المؤمنين **علي بن أبي طالب** رضي الله عنه): أن الإيمان معرفة، والمعرفة تسليم، والتسليم تصديق، فإن قيل: قد ذكر (إمام

الحرمين)،[1] و(الإمام الرازي)،[2] وغيرهما،[3] أن التصديق من جنس كلام النفس، وكلام النفس غير العلم والإرادة، قلنا: معناه أنه ليس بمتعين أن يكون علما، أو إرادة أو طلبا، أو خبرا أو استخبارا، أو غير ذلك. وليس كلام النفس نوعا من المعاني مغايرا لما هو حاصل في النفس، باتفاق الفِرق، وإلا لكان إنكارا للتصديق، والطلب، والاخبار، والاستخبار، وسائر ما يحصل في القلب، وليس كذلك، بل إنكاره عائد إلى أن الكلام هو المسموع فقط، دون هذه المعاني؛ فالقول بأن الإيمان هو الكلام النفسي؛ لا يكفي في التَّفَصِّي عن مطالبة أنه من أي نوع من أنواع الأعراض، وأية مقولة من المقولات، ولا محيص سوى تسليم أنه من الكيفيات النفسانية، الحاصلة بالاختيار، الخالية عن الجحود والاستكبار، وليت شعري أنه إذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقاد، فما معنى تحصيله بالدليل والتقليد؟ وهل يعقل أن يكون ثمرة النظر والاستدلال، غير العلم والاعتقاد؟ وكلام كثير من ذوي التحصيل القائلين بالتصديق، يدل على أنهم لا يعنون بالمعرفة إلا ما تكفي في الإيمان معرفة خفية، جميع ما جاء به النبي ﷺ.

قال ابن المعين النسفي[4] في (تبصرة الأدلة)[5]: لا يلزم من انعدام العلم

---

(1) انظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص 306، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية.

(2) انظر للرازي مثلًا: نهاية العقول في دراية الأصول 4/ 259، الأصل التاسع عشر: في الأسماء والأحكام، حيث قال: (... والثاني أن يُجعَل - أي الإيمان - اسماً للتصديق النفساني، وهو مذهبنا، وقد عرفت الفرق بينه وبين الاعتقاد والإرادة). وج 1/ 103 - 104، عني بتحقيقه: الدكتور سعيد عبد اللطيف فُودَة، دار الذخائر، بيروت - لبنان.

(3) كالآمدي - رحمه الله - حيث قال: (... فإن التصديق من أحوال النفس). انظر: الأبكار 3/ 314، (الفصل الأول: في تحقيق معنى الإيمان...).

(4) هو ميمون بن محمد بن محمد بن معبد بن مكحول، أبو المعين النسفي الحنفي: عالم بالأصول والكلام. كان بسمرقند وسكن بخارى. (ت: 508هـ). له مصنفات، منها: بحر الكلام، وتبصرة الأدلة، في الكلام، والتمهيد لقواعد التوحيد، والعمدة في أصول الدين، وشرح الجامع الكبير للشيباني، في فروع الحنفية، ومناهج الأئمة، في الفروع. انظر: الأعلام 7/ 341، 51، والجواهر المضية في طبقات الحنفية 2/ 189 و466، لعبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبي محمد، محيي الدين الحنفي (ت: 775هـ)، الناشر: مير محمد كتب خانه - كراتشي، وهدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين 2: 487 لإسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت: 1339هـ)، الناشر: طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية استانبول 1951، أعادت طبعه بالأوفست: دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان.

(5) انظر: تبصرة الأدلة في أصول الدين 1/ 175، للإمام أبي المعين ميمون النسفي الماتردي (ت 508هـ) تحقيق أ. د محمد الأنور حامد عيسى ط 1، 2011م الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث - الجزيرة للنشر والتوزيع.

انعدام التصديق؛ فإنا آمنا بالملائكة والكتب والرسل، ولا نعرفهم بأعيانهم، والمعاندون يعرفون ولا يصدقون، كما قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ﴾[1]، فدل على انفكاك التصديق عن العلم، والعلم عن التصديق، ولهذا لم يجعل الإيمان معرفة على ما ذهب إليه جهم بن صفوان[2] هـ).[3]

وأنت إذا حصلت ما قدمناه لا يخفي عليك ما في كلامه، ولا يذهب عنك أن المفهوم من نسبة الصدق إلى المتكلم؛ هو التكلم بما يدل على الصدق، وأنه من مقولات الفعل.

فقوله: إنا لا نفهم من نسبة الصدق إلى قوله من غير أن يتصور هناك فعل غير صحيح، ولا يذهب عنك أيضا أن الكلام النفسي يطلق على المتكلم به، كما يطلق على التكلم الذي هو مبدؤه، فالمعنى الأول يكون كيفية، وبالمعنى الثاني يكون فعلان ويتعلق به الاختيار، والأول يصح الاتصاف به حقيقة حال المباشرة، وبعدها بخلاف الثاني، والكلام النفسي غير العلم والإرادة ،وإلا لكان إنكاره إنكارا لهما، وليس كذلك؛ فقد ظهر وجه التفصّي عن مطالبة أنه من أي نوع وأي مقولة غير جعله من قبيل العلم. فليتأمل.

قوله[4]: {الْأُولَى: فِي حَدِّ[5] عِلْمِ الْكَلَامِ} إنما كان ينبغي تقديم تعريف الفن

---

(1) سورة البقرة آية: 145.

(2) هو جهم بن صفوان السمرقندي، أبو محرز، من موالي بني راسب: رأس (الجهمية) قال الذهبي: الضالّ المبتدع، هلك في زمان صغار التابعين وقد زرع شرا عظيما. كان يقضي في عسكر الحارث بن سريج، الخارج على أمراء خراسان، فقبض عليه نصر بن سيار، فطلب جهم استبقاءه، فقال نصر: (لا تقوم علينا مع اليمانية أكثر مما قمت) وأمر بقتله، فقتل عام 128هـ. انظر: ميزان الاعتدال 1/ 426، والكامل لابن الأثير: ص 347، حوادث سنة 128، ولسان الميزان 2: 500، والأعلام للزركلي 2/ 140 – 141.

(3) انظر: شرح المقاصد 3/ 429 – 431.

(4) في هامش خ (الأصل) طرة: (حدُّ عِلْم الكَلام).

(5) الحد: في اللغة: المنع، وفي الاصطلاح: قولٌ يشتمل على ما به الاشتراك، وعلى ما به الامتياز. وهو أنواع: الحد المشترك: جزءٌ وضع بين المقدارين يكون منتهىً لأحدهما، ومبتدًا للآخر، ولا بد أن يكون مخالفًا لهما. الحد التام: ما يتركب من الجنس والفصل القريبين، كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق. الحد الناقص: ما يكون بالفصل القريب وحده، أو به وبالجنس البعيد، كتعريف الإنسان بالناطق، أو بالجسم الناطق. انظر: التعريفات للجرجاني ص 83، والحدود الكلامية والفقهية للصقلي ص 83 – 86، وطرق الاستدلال ومقدماتها ليعقوب الباحسين ص 141 – 146.

قبل الشروع فيه؛ لأنه إذا تصوره بتعريفه سواء، كان حدّ المفهوم رسما[1] أو رسما[2] له، فقد أحاط بجميعه إحاطة إجمالية، باعتبار أنه شامل له يضبطه ويميزه عما عداه بخلاف ما إذا تصوره بغيره؛ فإنه وإن فرض أنه يكفيه في طلبه، لكنه لا يفيده بصيرة فيه.

قوله: {وَبَيَانُ الْمَوْضُوعِ} إنما احتيج إلى تقديم موضوع الفن، الذي يراد تحصيله؛ أي التصديق بموضوعيته، ليمتاز عند طالبه مزيد امتياز، وذلك لأن كمال النفس الإنسانية في قوتها الإدراكية؛ إنما هو بمعرفة حقائق الأشياء وأحوالها، بحسب الطاقة البشرية، ولما كانت تلك الحقائق وأحوالها متكثرة، ومعرفتها منتشرة ومتعسرة، اقتضى حسن[3] العلم أن تجعل مضبوطة متمايزة، فتصدى لذلك الأوائل، فسموا الأحوال والأعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحد؛ إما مطلقا أو من جهة واحدة، أو بأشياء متناسبة تناسبا معتدا به،في ذاتي، أو عرفي علما واحدا ودونوه على حِدَة، وسموا ذلك الشيء أو تلك الأشياء موضوعاً لذلك العلم؛ لأن موضوعات مسائلة راجعة إليه، فصارت عندهم كل طائفة من الأحوال متشاركة في موضوع، على منفردا ممتازا في نفسه عن طائفة أخرى، متشاركة في موضوع آخر، فجاءت علومهم متمايزة في أنفسها بموضوعاتها، وسلكت الأواخر، أيضا هذه الطريقة في علومهم؛ وهو أمر استحساني؛ إذ لا مانع عقلي من أن تعد كل مسألة علما برأسه، ويفرد بالتعليم، ولا من أن تعد مسائل كثيرة غير مشاركة في موضوع واحد؛ سواء كانت متناسبة من وجه آخر، أولا، علما واحدا أو يفرد بالتدوين.

---

(1) هكذا بالأصل. وفي خ م ك، وخ ح ب (اسمه) وفي خ ع (رسمه) والكلام فيه تكرير. والصواب - والله أعلم - هكذا (اسماً أو رسماً له). والمراد بقوله: (اسما) لفظ. على حدّ قول صاحب السلم: (مُعرِّف على ثلاثة قُسِم؛ حَدّ ورَسْمِيّ ولفظي عُلِم). كقولهم في تعريف البُرّ: القمح.

(2) الرسم التام: ما يتركب من الجنس القريب والخاصة، كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك. الرسم الناقص: ما يكون بالخاصة وحدها، أو بها وبالجنس البعيد، كتعريف الإنسان بالضاحك، أو بالجنس الضاحك. أو بعرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة، كقولنا في تعريف الإنسان: إنه ماشٍ على قدميه، عريض الأظفار، بادي البشرة، مستقيم القامة، ضحاك بالطبع. انظر: التعريفات ص 111، وطرق الاستدلال ليعقوب ص 146 - 147.

(3) في خ ع (حس). وكلاهما له معنى.

قال[1] (السيد): (واعلم، أن الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع غنما هو للمعلومات بالأصالة، وللعلوم بالتبع، والحاصل بالتعريف على عكس ذلك إن كان تعريفا للعلم، وأما إن كان تعريفا للمعلوم؛ فالرفق أنه قد لا يلاحظ الموضوع في التعريف، كما في تعريف الكلام إن جعل تعريفا لمعلومه هـ)[2].

وعَرَّفوا (الموضوع[3]) **(بأنه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية)**. وعَنَوا بالذاتية ما يلحق الشيء لما هو؛ أي لذاته؛ كإدراك الأمور القريبة للإنسان بالقوة، أو ما يلحقه لجزئه الأعم؛ كالتحرك الأعم، كالتحرك بالإرادة للإنسان،لأنه حيوان، أو لجزئه المساوي؛ كالتكلم الإنسان؛ لأنه ناطق، أو ما يلحقه لخارج عنه مساو له؛ كالتعجب للإنسان لإدراكه الغرائب، واحتراز بالذاتية عن الغريبة، وهي ما يلحقه لخارج أعم؛ كالحركة للأبيض؛ لأنه جسم، أو أخص؛ كالضحك للحيوان؛ لأنه إنسان، أو مباين؛ كالحرارة للماء لأجل مماسة النار، والمراد بالبحث عن الأعراض الذاتية حملها على موضوع العلم، كقولهم في أصول الفقه: الكتاب[4] يثبت الحكم قطعا، أو على أنواعه كقولهم: العام يفيد القطع[5]، أو على أنواع أعراضه الذاتية؛ كقولهم: **(العام الذي خُصَّ منه البعض يفيد الظن)**.[6]

قال القطب الرازي : **(وفي تعريف العرض الذاتي** – على ما ذكروه – نظر؛ لأنهم عَدُّوا ما يلحق الشيء لجزئه الأعم منه، وليس كذلك؛ لأن الأعراض التي تعم الموضوع خارجة عن أن تفيده أثرا من الآثار المطلوبة له؛ إذ تلك الآثار إنما توجد في الموضوع وهي توجد خارجة عنه، أولا يرى أن علم الحساب إنما جعل علما على حدة؛ لأن له موضوعا على حدة؛ هو العدد ينظر صاحبه فيما يعرض له من جهة ما هو عدد، فإن كان الحاسب ينظر في العدد من جهة ما هو كم؛ لكان

(1) في هامش خ ح ب طرة (تعريف علم الكلام).
(2) انظر: شرح المواقف 1/ 35، المقصد الثاني: موضوعه أي العلم، وانظر في الكلام على (الموضوع): شرح المواقف 1/ 31 – 34. فقد أجاد وأفاد.
(3) انظر في تعريفه: التعريفات ص 236، وكشاف اصطلاحات الفنون 2/ 1670.
(4) أي القرآن الكريم
(5) انظر: جمع الجوامع لابن السبكي 1/ 514 – 515، بشرح المحلي، وحاشية العطار.
(6) انظر: جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية العطار 2/ 63 و78.

موضوع الكم لا العدد، فالأولى أن يقال في العرض الذاتي: ما يلحق الشيء لما هو، أو بواسطة أمر يواسيه كالفصل هـ).[1]

وأشار في (شرح المواقف): (إلى أن التحقيق أن العرض الذاتي يجوز أن يكون أخصّ من معروضه).[2] وذكره في (الشفاء).[3]

قوله: {أَمَّا حَقِيقَةُ[4] الْكَلَامِ فَهُوَ[5] لخ}. المعاطيف في هذا التعريف تقرأ بالجر عطفا؛ لأولها على الألوهية ولبقيتها على أحكام، وفيه عَجْرفة،[6] ولو جعل الجميع عطفا على أحكام؛ لخرج العلم بكثير من قواعد الكلام، وقد يندرج إرسال الرسل وحشر الأجساد، وما يتبعه في أحكام الألوهية، فتضمنها ثبوت صفات الإله الذاتية والفعلية، وفيه بُعْد.

قوله: { فَيَخْرُجُ [7] الْمَنْطِقُ}. أي لأنه لا اختصاص له بإثبات هذه الأحكام.

قوله: {وَرَدَّهُ[8] الشَّيْخُ بْنُ عَرَفَةَ}[9] قد يجاب باندراج ثبوت المعاد في ثبوت الرسالة، وفيه نظر.

---

(1) انظر: شرح المطالع 1/ 73، للقطب الرازي، مع تعليقات السيد الشريف الجرجاني وبعض التعاليق الأخرى، راجعه وضبط نصه: أسامة الساعدي، منشورات ذوي القربى، تاريخ الطبع: 1333هـ ق/ 1391هـ ش. الطبعة الأولى.

(2) انظر: شرح المواقف 1/ 36.

(3) انظر: الشفا ص 139، (فقد ذكر الأعراض) المطبعة الأميرة بالقاهرة. 1375ه 1956م، وشرح المقاصد للسعد 1/ 36، فقد نقل نص كلام ابن سينا من (الشفا).

(4) في السنوسية ص 67 (حقيقة علم الكلام).

(5) تمام الفقرة كما في الكبرى وشرحها للإمام ص 67: (...فهو العلم بأحكام الألوهية، وإرسال الرسل، وصدقها في كل أخبارها، وما يتوقف شيء من ذلك عليه خاصاً به، وتقرير أدلتها بقوة هي مظنة لردّ الشبهات، وحلّ المشكلات). وانظر في التعريف بعلم الكلام: مقدمة ابن خلدون 3/ 966، تحقيق: الدكتور/ علي عبدالواحد وافي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، تاريخ النشر: يناير 2004م. والتعريفات للجرجاني ص 156، ومفتاح السعادة ومصباح دار السيادة لطاش كبرى زاده 2/ 20، والكشاف للتهانوي 1/ 20، ومقدمة محقق كتاب (غاية المرام في علم الكلام) للآمدي ص 21 - 25، فقد تحدث عن نبذة في (علم الكلام).

(6) العجرفة والعجرفية: الجفوة في الكلام، والخرق في العمل، والسرعة في المشي. اللسان 9/ 234. مادة: عجرف.

(7) في السنوسية ص 67 هكذا (فيخرج علم المنطق).

(8) الضمير في قوله (وردّه) يعود على تعريف ابن التلمساني لعلم الكلام حين ذكره ثم اعترضه ونصه كما في مختصره الشامل ص 78: (الفهري: هو العلم بثبوت الألوهية، والرسالة، وما يتوقف معرفتها عليه من جواز العالم وحدوثه، وإبطال ما يناقض ذلك قال ابن عرفة: ويُردّ بخروج أحكام المعاد). أي فيكون التعريف غير جامع.

(9) انظر: المختصر الكلامي، ص78. لأبي عبد الله محمد بن محمد بن رفعة التونسي المالكي (ت 803 هـ)، تحقيق وتعليق: نزار حمادي، دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت.

وقد عرف صاحب (المواقف) الكلام بقوله: (عِلْمٌ يُقْتَدَر معه على إثبات العقائد الدِّينية، بإيراد الحُجَج عليها، ودَفْعِ الشُّبَه عنها. قال: والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى الدين؛ دين محمد ﷺ؛ فإن الخصم وإن خَطَّأْنَاهُ لا نخرجه عن علماء الكلام هـ)[1].

قال السيد: (ها هنا أبحاث؛ **الأول** أنه أراد بالعلم معناه الأعم، أو التصديق مطلقا، يتناول إدراك المخطيء في العقائد ودلائلها على ما صرح به. **الثاني** أنه قيد بصفة الاقتدار على القدرة التامة، وبإطلاق المعية على المصاحبة الدائمة، فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد، على ما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة، ورد الشبه؛ لأن تلك القدرة على ذلك الإثبات؛ إنما تصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين، التي يستفاد منها صور الدلائل فقط، ودون علم الجدل الذي يوصل إلى حفظ أي وضع يزداد ليس فيه اقتدار تام على ذلك، وإن سلم فلا اختصاص له بإثبات هذه العقائد، والمتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص به، ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام؛ إذ ليس تترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير، بل لا مدخل له في ذلك الترتيب العادي أصلا.

الثالث: أنه اختار[2] يقتدر على يثبت[3]؛ لأن الإثبات بالفعل غير لازم، واختار معه على ما به[4] مع شيوع استعماله، تنبيها على انتفاء السبية الحقيقية المتبادرة من الباء هاهنا، واختار إثبات العقائد على تحصيلها، إشعارا بأن ثمرة الكلام إثباتها على الغير، وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع فيعتد بها، وإن كانت مما يستقل العقل فيه، ولا يجوز حمل الإثبات هاهنا على التحصيل والاكتساب؛ إذ يلزم منه

---

(1) انظر: المواقف 1/ 32 - 34 ولقد لخصه أبو حفص واختصره. وانظر في تعريف علم الكلام: شرح المقاصد 1/ 27 - 30.

(2) هكذا بالأصل، وخ ح ب، وخ ع، وبالمواقف أيضاً بصيغة الفعل الماضي وفي خ م ك، د (اختيار) وهي غير واضحة المعنى.

(3) هكذا بالأصل وهي كذلك في خ ح ب وخ ع، والمواقف 1/ 32 بصيغة الفعل المضارع والمعنى واضح على هذه النسخ أي أن الشخص المعني اختار كلمة (يقتدر) على كلمة (يثبت) وفي خ م ك، د (تثبيت). بصغية المصدر.

(4) لفظ (ما) ساقط في المواقف والمعنى مع إسقاطه.

أن يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له، ولاشك في بطلانه. **الرابع** أن المتبادرة من الباء في قوله بإيراد؛ هو الاستعانة دون السببية[1]، ولئن سلم وجب حماها على السببية العادية دون الحقيقة، بقرينة ذلك التنبيه السابق، وليس المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الأمر، بل بحسب زعم من تصدى للإثبات بناء على قضية المخطئ، ولم يرد بالغير الذي تثبت عليه العقائد غيرا معينا، حتى يرد أنها إذا أثبتت عليه مرة، لم يبق اقتدار اقتدار على إثباتها قطعا، فيخرج المحدود عن الحد. **الخامس**: أن هذا التعريف إنما هو لعلم الكلام كما قررنا لا لمعلومه، وإن أمكن تقريره عليه بنوع تكلف، فيقال علم أي معلوم يقتدر معه؛ أي مع العلم به لخ هـ).[2]

وفي هذا الكلام عناية بتصحيح التعريف المذكور، ودفع ما أورده عليه، وتنكيت على **السعد**، في (**شرح المقاصد**)، في تقريره كلام **العضد**[3]، ومع ذلك فلم يظهر لي[4] وجه خروج المنطق من هذا التعريف؛ لأنه يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية لا محالة، وإن لم يختص بها، ورعاية قيد الاختصاص تخرج كثيرا من القواعد الكلامية، بأنه يقتدر معها على إثبات مطالب غير العقائد الدينية، وإن أريد الاقتدار على جهة الاستقلال بمجرد علم الكلام؛ لا يستقل دونه. فليفهم. وعرفه صاحب (**المقاصد**) بقوله: (العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية)[5]، وعبارته في (**شرحها**): «العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلتها اليقينية»، قال: وخرج العلم بغير الشرعيات، وبالشرعيات الفرعية، وعلم الله تعالى وعلم الرسول عليه السلام بالاعتقاديات، وكذا اعتقاد المقلد فيمن يسميه علما، ودخل علم علماء الصحابة بذلك فإنه كلام، وإن لم يكن في ذلك الزمان بهذا الاسم، كما

---

(1) هكذا بالأصل، وفي خ م د (التشبيه) وفي باقي خ (السببية) وهي الصواب؛ لأن السببية من معاني (الباء) وليس كذلك (التشبيه) وكذلك في المواقف 1/ 33، (السببية).
(2) انظر: شرح المواقف 1/ 32- 33.
(3) انظر : شرح المقاصد 1/ 29.
(4) انظر إلى هذا التحقيق والتمحيص من أبي حفص لا يسلم بكل ما يقال أو ينقل...
(5) انظر : المقاصد 1/ 27.

أن علمهم بالعمليات فقه، وإن لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب هـ)[1].

قوله:[2] **{وَأَمَّا مَوْضُوعُهُ فَمَاهِيات المُمْكِنَاتِ لخ}**. ذهب الأقدمون من علماء الكلام[3] إلى أن موضوعه الموجود؛ أي بما هو موجود؛ أي من حيث هو هو غير مقيد بشيء؛ لرجوع مباحثه إليه، وممّن [4]قال بذلك حجة الإسلام **الغزالي**،[5] لأن المتكلم ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود، فيقسمه إلى قديم ومحدَث، إلى جوهر وعرض، والعرض إلى ما يشترط فيه الحياة؛ كالعلم والقدرة، وما لايشترط؛ كالطعم واللون، ويقسم الجوهر إلى الحيوان والنبات، والجماد، ويبين أن اختلافهما بالأنواع أو بالأعراض، وينظر في القديم فيبين أنّه لا يتكثر ولا يتركب، وأنه يتميز عن المحدث بصفات تجب له، وأمور تمتنع عليه، وأحكام تجوز في حقه من غير وجوب أو امتناع، وأن العالم بعلة الجائز، وأنه قادر على بعث الرسل، ويمتاز الكلام على هذا عن الالهى المشارك له، في أن موضوعه أيضا هو الموجود، بأن البحث في الكلام على قانون الإسلام، بخلاف البحث عن الالهي؛ فإنه على قانون عقولهم وافق الإسلام أو خالفه.

واعترض[6] صاحب (المواقف) هذا القول بوجهين: (أحدهما: أنه قد يبحث فيه من أحوال المعدوم، والحال وعن أحوال أمور لا باعتباراتها موجودة، في الخارج؛ كالنظر والدليل، فيقال النظر الصحيح يفيد العلم أم لا؟ والدليل وجه دلالته كذا، وينقسم إلى كذا، فهذه مسائل كلاميه لا يعتبر فيه موجود، موضوعاتها في الخارج، وأما الوجود الذهني فهم[7] لا يقولون به).[8] وأجاب[9] **سعد الدين** بأن: (مباحث النظر والدليل من مبادئ الكلام، لا من مسائله، وبحث المعدوم

---

(1) انظر: شرح المقاصد 1 / 29.
(2) في هامش (الأصل) طرة (موضوع علم الكلام). وكذلك في خ ح ب (موضوع هذا الفن قيل...).
(3) من قول أبي حفص (ذهب الأقدمون إلى قوله قانون الإسلام) ملخص من شرح المقاصد 1/ 38– 39.
(4) في هامش خ ح ب (وقال به الغزالي).
(5) انظر: شرح المواقف 1/ 38.
(6) في هامش خ ح ب (اعتراضه).
(7) أي (المتكلمون). كما في المواقف
(8) انظر: شرح المواقف 1/ 38 – 39.
(9) في هامش خ ح ب (جوابه).

والحال من لواحق مسألة الوجود، توضيحا للمقصود وتتميما له، بالتعرض لما يقابله).[1]

(الوجه الثاني: أن قانون الإسلام ما هو الحق من هذه المسائل؛ لأن المسائل الباطلة خارجة عن قانون الإسلام، قطعا، وبهذا القدر لا يتميز الكلام عن غيره، كيف وكل يدعي كون مسائله حَقَّة على قانون الإسلام، مع أن المخطيء من أرباب علم الكلام، وإن كفر أو بدع)[2].

وأجاب **سعد الدين**: (بأن المراد بقانون الإسلام؛ الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة، والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والإجماع؛ مثل كون الواحد موجدا[3] للكثير، وكون الملك نازلا من السماء، وكون العالم مسبوقا بالعدم وباقيا بعد الوجود، إلى غير ذلك من القواعد التي يقطع فيها في الإسلام دون الفلسفة. وذهب **القاضي الأرموي**[4] من المتأخرين، إلى أن موضوعه ذات الله تعالى؛ لأنه يبحث فيه من صفاته الثبوتية والسلبية، وأفعاله المتعلقة بأمور الدنيا؛ ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار، وحدوث العالم وخلق الأعمال، وأفعاله المتعلقة بأمر الآخرة؛ كحشر الأجساد والثواب والعقاب)[5].

---

(1) انظر: شرح المقاصد 1/ 40.
(2) انظر: شرح المواقف 1/ 39.
(3) في المقاصد (موجد) بالرفع، والصواب النصب فهو خبر (كون)
(4) هو محمود بن أبي بكر بن أحمد، أبو الثناء، سراج الدين الأرموي: عالم بالأصول والمنطق، من الشافعية. أصله من (أرمية) من بلاد أذربيجان. قرأ بالموصل. وسكن بدمشق. وتوفي بمدينة (قونية) سنة (682هـ) له تصانيف، منها: مطالع الأنوار، في المنطق، والتحصيل من المحصول، في الأصول، ولطائف الحكمة، وشرح الإشارات لابن سينا، وشرح الوجيز، للغزالي، في فروع الفقه، ولباب الأربعين في أصول الدين. انظر: الطبقات الكبرى 8/ 371، للسبكي، ومعجم المطبوعات 1/ 427، وهدية العارفين 2: 406، والأعلام للزركلي 7/ 165 - 166.
(5) انظر: الرسالة الغراء في الفرق بين نوعي العلم الإلهي والكلام 2/ 71- 75، للقاضي سراج الدين الأرموي (ت682هـ)، ويليها رسالة في إثبات الواجب تعالى، لنجم الدين الكاتبي (ت 675هـ)، ومعها مناقشات النصير الطوسي للمصنف، تحقيق: محمد أكرم أبي غوش، الطبعة الأولى، 1433هـ 2012م، دار النور المبين للدراسات والنشر، وشرح المقاصد 1/ 39 - 42، لكن في (المقاصد) في آخر الكلام هكذا (...**كبحث المعاد وسائر السمعيات**) بدل ما نقل عنها أبو حفص (...كحشر الأجساد...)، وانظر أيضاً: (التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن أبي شريف، 1/ 33، لابن أبي أمير حاج ابن الموقت الحنفي.

واعترضه في (**المواقف**): (بوجهين؛ أحدهما: أنه قد يبحث فيه عن غيرهما؛ كالجواهر والأعراض، لا من حيث هي مُسندة إلى الله تعالى. لا يقال ذلك على جهة البداية، لأنا نقول ليس ذلك من الأمور البينة بذاتها، حتى تكون من المبادئ المطابقة المستغنية عن البيان، فلا بُدَّ من بيانه في علم، فإن بُين في هذا العلم فهو من مسائله، وإن بُين في علم آخر كان ثمه علم أعلى منه شرعي، تتبين فيه مباديه؛ إذ لا يجوز أن تبين في علم أعلى غير شرعي، وإلا لاحتياج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق، إلى علم أعلى غير شرعي وأنه باطل باتفاق. ثانيهما: أن موضوع العلم لا يتبين فيه وجوده، فيلزم إذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى، أما كون إثبات الصانع بينا بذاته، أو كونه بينا في علم أعلى، والقسمان باطلان، أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلأن إثبات الصانع هو المطلب الأعلى في هذا الفن؛ ولأنه لا يجوز كون أعلى العلوم الشرعية أدنى من علم غير شرعي، بل مطلق احتياجه إلى غير شرعي، وإن لم يكن أعلى مستنكر).[1]

و**السعد** مُصِرّ على أن ما بُيِّن فيه مبادئُ العلم الشرعي لا يجب أن يكون علما أعلى، ولا يكون علما شرعيا، لنا طباق على أن **علم الأصول** يستمد من العربية، ويتبين فيها بعض مباديه، وسيأتي تلويح **السعد** إلى التشنيع عليه.

وذهب **صاحب**[2] **(الصحائف)**[3] إلى أن موضوعه ذات الله تعالى من حيث هي، وذات الممكنات من حيث استنادها إليه، لما أنه يبحث فيه عن أوصاف ذاتية لذات الله تعالى من حيث هو، وأوصاف ذاتية لذات الممكنات من حيث إنها

---

(1) انظر: شرح المواقف 1/ 36 – 38. وقد تصرف في النقل أبو حفص.

(2) هو محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي، شمس الدين: حكيم مهندس. (ت 690هـ من كتبه : قسطاس الميزان، في المنطق، وآداب البحث، وأشكال التأسيس، في الهندسة، والصحائف، في الكلام، والعوارف شرح الصحائف، ومفتاح النظر شرح (المقدمة) في الجدل للنسفي، والمنية والأمل في علم الجدل، وشرح المقدمة البرهانية للنسفي.انظر: الأعلام للزركلي 6/ 38 – 39، وهدية العارفين 2 / 106 وكشف الظنون 1/ 1، 81، ومعجم المؤلفين 9 / 63، لعمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشقي (ت: 1408هـ)، الناشر: مكتبة المثنى – بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت.

(3) هي (الصحائف الإلهية) في علم الكلام. ونص عبارته فيها ص 6 هكذا: (فيكون موضوعه ذات الله تعالى من حيث هي، وذات الممكنات من حيث إنها في ربقة الحاجة). تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، ط الأولى 1428هـ 2007م. وقد نقل عنه السعد في شرح المقاصد 1/ 42.

محتاجة إلى الله تعالى، وهو كالذي قبله إيرادا وجوابا. واختار[1] جماعة من محققي المتأخرين أن موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا، أو بعيدا، وذلك لأن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية؛ كإثبات القدم[2] والوحدة[3] للصانع، وإثبات الحدوث[4] وصحة الإعادة للأجسام،

وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد؛ كتركب الأجسام من الجواهر الفردة، وجواز الخلا،[5] وكانتفاء الحال، وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليها في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة، موجودة في ذاته، والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم، والحال فإن حكم على المعدوم بما هو من العقائد الدينية يتعلق به إثباتها تعلقا قريبا، وإن حكم عليه بما هو وسيلة إليها؛ تعلق به إثباتها تعلقا بعيدا، والبعد مراتب متفاوتة.

قال السيد: (وقد يقال إن المعلوم من هذه الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائلة أيضا؛ فالأولى أن يقال: المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقائد الدينية أو وسيلة إليها. لا يقال: إن أريد بالمعلوم مفهومه، فأكثر محمولات المسائل أخص منه، فلا يكون عرضا ذاتيا، وإن أريد به ما صدق عليه من أفراده كان أعم منه،

(1) في هامش خ ح ب طرة : (اختيار المحققين أن موضوعه المعلوم).

(2) القدم نوعان: ذاتي، وهو كون الشيء غير محتاج إلى الغير. وزماني، وهو كون الشيء غير مسبوق بالعدم. التعريفات ص173.

(3) الوحْدة: كَون الشيء بِحيث لا يَنقسِم، وتتنوع أنواعاً خص الاصطلاح كل نوع منها باسم تسهيلًا للتعبير، وهي في النوع مماثلة، وفي الجِنس مشاكلة، وَفِي الكيف مشابهة، وفي الكم مساواة، وفي الوضع موازاة ومحاذاة، وفي الأطراف مُطابقة، وفي النسبة مناسبة. وتطلق ويُراد بها عدم التجزئة والانقسام؛ ويكثر إطلاق الواحد بهذا المعنى. وقد تطلق بِإزاء التعدد والكثرة، ويكثر إطلاق الأحد والفرد بهذا المعنى. ووحدة الباري وحدة ذاتية. ووحدة النقطة لا تعتبر من العدد إذ لا يُمكن التعدد فيها. انظر: الكليات، لأبي البقاء ص 931.

(4) الحدوث: عبارة عن وجود الشيء بعد عدمه. وهو نوعان: ذاتي، وهو كون الشيء مفتقرًا في وجوده إلى الغير. وزماني، وهو كون الشيء مسبوقًا بالعدم سبقًا زمانيًا، والأول أعم مطلقًا من الثاني. التعريفات ص 82.

(5) الخلاء: هو البعد المفطور عند أفلاطون، والفضاء الموهوم عند المتكلمين، أي الفضاء الذي يثبته الوهم ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر، كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء في داخل الكوز، فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم، وأن يكون ظرفًا له عندهم، وبهذا الاعتبار يجعلونه حيزًا للجسم، وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إياه يجعلونه خلاء، فالخلاء عندهم هو هذا الفراغ مع قيد ألا يشغله شاغل من الأجسام، فيكون له شيئًا محضًا؛ لأن الفراغ الموهوم ليس بموجود في الخارج، بل هو أمر موهوم عندهم، إذ لو وجد لكان بعدًا مفطورًا، وهم لا يقولون به، والحكماء ذاهبون إلى امتناع الخلاء، والمتكلمون إلى إمكانه. انظر: التعريفات ص 100.

فلا يكون أيضا عرضا ذاتيا مبحوث[1] عنه، ما لم يقيد بها يجعله مساويا له، كما حقق في موضعه؛ لأنا نقول: قد حقق هنالك أيضا أن العرض الذاتي يجوز أن يكون أخص من معروضه، نعم يتجه أن الحقيقة المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا، فلا تكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية، وإن كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لإثبات عقيدة دينه هـ).[2]

وأما ما ذكره[3] **المصنف** (من أن موضوع هذا الفنّ ماهيات الممكنات من حيث دلالتها، لخ) مما لا وجه له؛ لأنه قد يبحث فيه عن غير ذلك، وكان ينبغي للمصنف أن يذكر بقية المبادئ، فيذكر الفائدة والمرتبة، والمسائل؛ فأما الفائدة: فإنما كان يستحسن تقديمها دفعا للعبث؛ لأن مُريد الشروع في فنٍّ إن لم يعتقد فيه فائدة لم يتصور فيه الشروع، قطعا، وإن أعتقد فائدة غير فائدته أمكن شروعه، لاكن لا يترتب عليه ما أعتقده، فيكون سبعه عبثا عرفا، وليزداد رغبة فيه إذا كان مهما، وفائدة [4]علم الكلام الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾[5]، وإرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة لهم، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم، وحفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين، وابتناء ما عداه من العلوم الشرعية؛ لأنه أساسها ومنه أخذها واقتباسها، وصحة النية والاعتقاد التي يرجى بها قبول العمل، وغاية هذه **الفائدة**: الفوز بسعادة الدارين، وأما **المرتبة**[6] **أي الشرف**؛ فإنما استحسن تقديمها ليوفى حقه من الجِدّ والاعتناء، وقد علمت أن موضوع الكلام أعم الأمور وأعلاها؛ لتناوله أشرف المعلومات التي هي المطالب الإلهية، وأن غايته أشرف الغايات، وأن دلائله يقينية يشهد العقل

(1) هكذا بالأصل وباقي خ (مبحوث) بالرفع. والصواب (مبحوثاً) بالنصب نعت لما قبله.
(2) انظر: شرح المواقف 1/ 35- 36.
(3) في هامش خ ح ب طرة (اعتراض على المصنف).
(4) في هامش الأصل و خ ح ب طرة: (فائدته).
(5) سورة المجادلة آية: 11. والتلاوة بغير الواو في (يرفع)
(6) في هامش الأصل،عنوان (فضيلته)، وفي هامش خ ح ب كذلك (مرتبته).

بصحتها، ويؤيده النقل، وتلك الغاية[1] في الوثاقة، وهذه الأمور هي جهات شرف العلم، فهو إذن أشرف العلوم.

وأما المسائل: فإنما طلب تقديم الإشارة الإجمالية إليها، ليتنبه الطالب على ما يتوجه إليه من المطالب؛ تنبها موجبا لزيادة الاستبصار، ومسائل[2] الكلام: القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية؛ التي يتوقف عليها إثبات شيء منها. قال **العضد**: فهذا العلم الأعلى فليست له مَبَادٍ تُبَيَّن في علم آخر، بل مباديه إما بينة في نفسها، أو مبينة فيه؛ فهي مسائل له ومَبادٍ لمسائل أُخَر منه لا تتوقف عليها، لِيَلا يلزم الدور.

قال السيد: وذلك أن علماء الإسلام قد دونوا لإثبات العقائد الدينية، المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله، وما يتفرع عليها من مباحث النبوءة، والمعاد علما يتوصل به إلى إعلاء كلمة الحق، ولم يرضوا؛ لأن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلا، فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية؛ التي تتوقف عليها تلك العقائد، سواء كان توقفها عليها باعتبار مراد أدلتها، أو باعتبار صورتها، وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا، فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه، ليس له مباد تُبَيَّن في علم آخر. قال: وبما قَرَّرناه يتبين له أن أحوال المعدوم والحال، ومباحث النظر والدليل؛ مسائل كلامية، وتجويز أن تكون مبادئ أعلى علوم الشرع مبينة في غير علم شرعي، ويحتاج بذلك إليه مما لا يجترئ عليه إلا فلسفي أو متفلسف، يلحس[3] من فضلات الفلاسفة، واحتياج اصول الفقه إلى العربية، مما لا يفوه[4] به محصل، فإن وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها إثبات العقائد أصلا، ولا دفع الشبه عنها قطعا، فذلك من خلط مسائل علم بمسائل علم آخر، تكثيرا للفائدة في الكتاب هـ)[5].

(1) هاتان الكلمتان وهما (وتلك الغاية) غير موجودتين في خ م ك.
(2) في هامش الأصل، وخ ح ب (مسائله).
(3) في خ ع (يلمس) وفي باقي خ، والمواقف (يلحس) بالحاء المهملة. وهي أوضح مما في خ ع.
(4) هكذا بالأصل وخ ح ب، وخ ع. وكذلك في (المواقف) وفي خ م د، ك. غير واضحة
(5) انظر: المواقف 1/ 43- 45.

وأما التسمية[1] -[2] فتقديمها يفيد كمال الاستبصار في شأنه، وهذا الفن يسمى **علم التوحيد**، وله صفات تسمية بأشهر أجزائه وأشرفها،وربما سمي **الفقه الأكبر** والأكثرون على تسميته **بالكلام**، أما بإزاء المنطق للفلاسفة؛ لأنه نافع في علومها، فجعل الكلام في مقابلته؛ لأنه نافع في علومنا إلا أن نفع المنطق في علومهم، بطريق الألفة والخدمة، ومن ثَم يسمى خادم العلوم وآلتها، وربما سمي رئيسا نظرا إلى نفوذ حكمه فيها، ونفع الكلام في علومنا بطريق الإحسان والرحمة، فلا يسمى إلا رئيسا، وإما لأن أبوابه عُنونت في كتب المتقدمين بالكلام في كذا، وإما لأن مسألة[3] الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيها الاختلاف، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات، أو لأنه كثر فيه من الكلام مع المخالفين، والرد عليهم ما لم يكثر في غيره، أو لأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه، كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام.

قوله:[4] {لَفْظُ الْعَالِمَ لخ} العالمَ في الأصل[5] إسم لما يعلم به؛ كالخاتم والقالب، غلب فيما يعلم به الصانع وهو كل ما سواه من الجواهر والأعراض، فإنها لإمكانها وافتقارها إلى مؤثر واجب لذاته؛ تدل على وجوبه.

قوله: {الأَزَلُ[6] لخ} الأزل عبارة عن الأولية، أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة، غير متناهية، في جانب الماضي، كذا في **شرح النسفية**[7]، واقتصر **المصنف**[8] على الأول.

---

(1) هذا ملخص كلام السيد في شرح المواقف 1/ 45- 46، وانظر في تسميته: حاشية المقاصد 1/ 27 فقد نقل المعلق عن التهانوي، والفارابي، وابن خلدون. وانظر: تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد للزاهد الصفار ص 151 - 156، فقد أجاد وأفاد.

(2) في هامش الأصل، وخ ح ب (اسمه - اسم هذا الفن). وفي هامش خ م د (اسم هذا الفن).

(3) هكذا بالأصل وخ ح ب و خ ع والمواقف (مسألة) وهي الصواب وفي خ م ك، د. (مسلمة) وهي خطأ.

(4) في هامش الأصل، وخ ح ب طرة : (العالم).

(5) العالمَ، انظر تبصرة الأدلة للنسفي 1/ 179، وشرح الكبرى للسنوسي ص 68.

(6) في هامش خ ح ب عنوان (الأزل).

(7) انظر: شرح العقائد النسفية ص 59 للسعد علق عليه : عبد السلام بن عبد الهادي شنار. دار البيروتي، دار ابن عبد الهادي ط 1 -1428هـ 2007م.

(8) أي السنوسي في الكبرى وشرحها ص 68 حيث قال: (ويعنون به -الأزل- نفي الأولية، اي ليس له أول).

قوله: {وَمِنْهَا لَفْظُ الْجُوْهَرِ[1] وَيَعْنُونَ بِهِ لخ}. الجوهر عند المتكلمين[2]: (هو المتحيز بالذات، أي القابل بالذات للإشارة الحسية، وهو إما أن يقبل القسمة في جهة واحدة أو أكثر، وهو الجسم، أو لا يقبلها وهو الجوهر الفرد، وأقل ما يتركب الجسم منه: جوهران من الجواهر الفردة، فمجموعها هو الجسم عند جمهور **الأشاعرة**، وعند **القاضي**،[3] وأتباعه، كل واحد من الجزئين جسم؛ لأن الجسم هو الذي قام به التأليف، والتأليف عرض لا يقوم بجزئين على أصول أصحابنا؛ لامتناع قيام العرض الواحد بالكثير، فوجب أن يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليف على حِدة؛ فهما جسمان لا جسم واحد، وهذا هو الذي اقتصر عليه المصنف.

قال **الآمدي**:[4] (النزاع لفظي يرجع إلى أن الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه؛ أي فيما بين أجزائه الداخلة فيه، أو يطلق على ما هو مؤلف مع غيره. وقال العضد: بل هو نزاع في أمر معنوي، وهو أنه هل يوجد في الجسم أمر موجود غير الأجزاء التي هي الجواهر الفردة، هو الاتصال والتأليف، كما يثبت المعتزلة، أولا يوجد، فالجمهور ذهبوا إلى الأول فقالوا: الجسم مجموع الجزئين، والقاضي على الثاني فحكم بأن كل واحد جسم. كذا قال السيد. قال: ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف هـ).[5]

وقرَّره في (**شرح المقاصد**) بخلاف ذلك، قال ما نصه: (وصاحب **المواقف**:[6] مَعْنَوِيٌّ عائدٌ إلى أنه هل يوجد عند[7] اجتماع الأجزاء، وحصول الجسم

---

(1) في خ ح ب (الجوهر الفرد)

(2) انظر: معيار العلم ص 313، والتعريفات ص 79، والكشاف للتهانوي 1/ 602، والكليات لأبي البقاء ص 346، والحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة لزكرياء الأنصاري ص 61، والحدود للصقلي ص 106، والمبين للآمدي ص 99.

(3) أي أبي بكر الباقلاني. انظر: (تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة) ص 16. منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان.

(4) انظر: أبكار الأفكار 2/ 304.

(5) من قول أبي حفص (هو المتحيز إلى قوله من التعسف) هو ملخص كلام العضد، والسيد في: المواقف وشرحها 2/ 309 – 310.

(6) انظر المواقف 2/ 309 – 310

(7) لفظ (عند) ساقط من الأصل وخ م د. ثابت في باقي خ وفي المقاصد المنقول عنها أيضاً.

عرض خاص هو التأليف والاتصال، والسبب في صعوبة الانفكاك على ما يراه **المعتزلة** أم لا، بل الجسم هو نفس الأجزاء المجتمعة، **فالقاضي** يحكم بوجوده، لكن يزعم أنه ليس قائما بالجزئين، كما هو رأي **المعتزلة**، بل لكل جزء تأليف يقوم به فيكون جسما، لما سيجيء من أن الجزء بمنزلة المادة، والتأليف بمنزلة الصورة، قال: فيه نظر؛ لأن جمهور الأصحاب أيضا قائلون به، وبعدم قيامه بجزئيْن، وإن جعل النزاع بينه وبين المعتزلة؛ بمعنى أنهم قائلون بالتأليف دونه، ففساده أكثر؛ لأن القاضي يقول بالتأليف، وهم لا يقولون بجسمية الجوهريْنِ هـ).[1]

فانظر تخالفهما في النسبة إلى القاضي والجمهور. وتقرير السيد أنسب؛ فجمهور **الأشاعرة** يثبتون وجود شيء هو التأليف، ويرونه قائماً بمجموع الجزئيْن الذي هو الجسم، كمذهب **المعتزلة**، **والقاضي** لا يثبته على ما ذكر **السيد**، ووجه الأنسبية ظهور كون الخلاف معنويا على ذلك التقرير، فإنه إن كان ذلك الأمر الذي بين الجزئين موجودا، يصيرهما شيئا واحدا، يستحق أن يكون له اسم خاص، كان الجسم هو المجموع خاص وإن لم يكن بينهما موجود وليس إلا مجرد الاعتبار فكل واحد يعتبر موصوفا به على حدته فيكون كل واحد جسما. لكن قول **القاضي** في احتجاجه التأليف عرض لا يقوم بالجزئين يقتضي أنه يرى وجود التأليف؛ لأنه يراه عرضا. فإذاً الجميع يرى وجود التأليف؛ فلا محل لهذا النزاع كما قال في (**شرح المقاصد**). فالصواب أنه لفظي كما قال **الآمدي**. وفيه نظر، بل الصواب أنه معنوي كما قال العضد، وذلك لأن **القاضي** ومن تبعه وإن قالوا بوجود التأليف وكونه عرضا وفاقا **للمعتزلة**، وجمهور **الأشاعرة**، لكن يخالفهم في أنه قائم بمجموع الأجزاء، ويرى أنه أعراض كل منهما قائم بجوهر، يخصه امتناع قيام العرض الواحد بالكثير على ما مذهب **الأشاعرة**؛ فهو يعترض على[2] الجمهور في مخالفة أصلهم، فليس الخلاف في تفسير التأليف حتى يكون عائدا إلى اللفظ، والتسمية، فتقرير السيد لكلام العضد بما قاله لا يصح، مع تصريح

(1) انظر: شرح المقاصد 2/ 240.

(2) لفظة (على) ساقطة من خ م د، والصواب مع اثباتها

القاضي بأن التأليف عرض، وتنظير **السعد** غير ظاهر؛ لأن الجمهور لا يقولون بعدم قيامه بجزئين، بل يقولون بقيامه بهما وفاقا **للمعتزلة**. ولذا اعترض **القاضي** عليهم بمخالفة أصلهم؛ فالخلاف[1] معنوي، لكن قد يمنع أن فيما قاله الجمهور من قيامه بالمجموع مخالفة لما أنكره، من منع قيام العرض الواحد بشيئين، وذلك لأن المجموع شيء واحد لا شيئان. فليفهم. والله أعلم.

وقالت **المعتزلة**:[2] **الجسم**[3] هو الطويل العريض العميق، والمراد أنه يمكن أن يعرض فيه طول وعرض وعمق، لا أن توجد فيه هذه الأبعاد بالفعل؛ لأن الخط قد لا يوجد في الجسم بالفعل، كما في الكرة والسطح لازم لوجود الجسم لا لماهيته، ثم اختلفوا في أقل ما يتركب منه، فقال **النظام**[4]: لا يتألف إلا من أجزاء غير متناهية، وقال **الجبائي**[5]: يتألف من ثمانية أجزاء، بأن يوضح جزءان فيحصل الطول، وجزءان آخران على جنبه فيحصل العرض، وأربعة فوقها فيحصل العمق، وقال **العلاف**[6]: من ستة بأن توضع ثلاثة على ثلاثة وعلى التقادير فالمركب من جزئين أو ثلاثة ليس جوهرا فردا ولا جسما عندهم جوزوا التأليف منهما أم لا وقالت **الحكماء**: **الجوهر** ممكن موجود لا في موضوع ويقال أيضا ماهيته

(1) لفظة (فالخلاف) غير واضحة في خ م د.

(2) من قول أبي حفص: (وقالت المعتزلة إلى قوله الزوايا القائمة). كله ملخص من المواقف وشرحها 2/ 315 - 322.

(3) في هامش الأصل طرة (الجسم عند المعتزلة) وهي كذلك ثابتة في شرح المواقف المنقول عنه 2/ 321.

(4) ترجمته

(5) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، أبو علي، من أئمة المعتزلة، ورئيس علماء الكلام في عصره، وإليه تنسب الطائفة المعروفة بالجبائية.له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب، وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري شيخ السنة علم الكلام، وله معه مناظرة روتها العلماء.له تفسير حافل مطول رد عليه الأشعري. (ت: بالبصرة سنة 303هـ)، انظر: وفيات الأعيان 4/ 267 - 269، والبداية والنهاية 14/ 798 طبعة هجر، وشذرات الذهب 4/ 18، والوافي بالوفيات 4/ 55.

(6) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول، العبدي، أبو الهذيل العلاف، من أئمة المعتزلة، ولد بالبصرة سنة 135هـ واشتهر بعلم الكلام. قال المأمون: أطل أبو الهذيل على الكلام كإطلال الغمام على الأنام، كف بصره في آخر عمره. له مقالات في الاعتزال، ولأبي الهذيل كتاب يعرف بميلاس وكان ميلاس رجلا مجوسيا فأسلم وكان سبب إسلامه أنه جمع بين أبي الهذيل المذكور وجماعة من التنويه، فقطعهم أبو الهذيل، فأسلم ميلاس عند ذلك. (ت: ببغداد سنة 226هـ). انظر: وفيات الأعيان 4/ 265 - 267، والعبر 1/ 332، والشذرات 3/ 165، والنجوم الزاهرة 2/ 248.

إذا ما وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع وينقسم إلى خمسة أقسام لأنه إما أن يكون له الأبعاد الثلاثة فجسم أولا فاما جزءه واما لا، والأول إن كان الجسم به بالفعل فصورة وإلا فمادة والثاني إما أن يكون متصرفا فيه فنفس وإلا فعقل والأبعاد الثلاثة: هي الطول والعرض والعمق.

ومعنى أن له الأبعاد: أنه يمكن أن يعرض فيه أبعاد ثلاثة. وإنما قلنا كذلك؛ لأنه لا يجب أن يوجد في الجسم الطبيعي أبعاد بالفعل كما تقدم ويطلقون أيضا لفظ الجسم على التعليمي وهو كَمٌّ قابل للأبعاد الثلاثة على الزوايا القائمة).[1] قال السعد: (الذي يعتد به[2] من المذاهب في حقيقة الجسم ثلاثة: الأول للمتكلمين إنه من الجواهر الفردة المتناهية العدد، الثاني للمشائين[3] من الفلاسفة أنه مركب من الهيولَى[4] والصورة[5] الثالث للإشراقيين،[6] منهم أنه في نفسه بسيط كما هو عند الحس، ليس فيه تعدد أجزاء أصلاً، وإنما يقبل الانقسام لذاته ولا ينتهي إلى حدٍّ لا يبقى له قبول الانقسام كما هو شأن مقدورات الله تعالى. قال: وكأنه وقع اتفاق الفرق على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور والأعراض، إلا أنها عند الإشراقيين نفس الجسم، سمي من حيث قبول المقادير مادة، وهيولَى.

(1) انظر: المواقف وشرحها 2/ 315 – 322.

(2) في شرح المقاصد (والذي يعتبر به...).

(3) هم طائفة من الفلاسفة لقبوا بذلك لأنهم كانوا مشائين في ركاب أفلاطون متعلمين منه العلم والحكمة بطريق المباحثة. انظر: كشاف اصطلاحات 1/ 702.

(4) الهيولَى : بالفتح وضم الياء المثناة التحتانية هي عند الحكماء : شيء قابل للصور مطلقا من غير تخصيص بصورة معينة ويسمّى بالمادة كما وقع في بحر الجواهر. وجاء في كشف اللغات، الهيولى: شيء تظهر فيه صور الأسماء، وذلك ما يسمّيه الصوفية الأعيان الثابتة. والمتكلّمون:حقائق الأشياء. والحكماء ماهيات الأشياء. انظر : كشاف اصطلاحات الفنون 2/ 1747، والتعريفات للجرجاني ص 257، والمبين للآمدي، ص 99.

(5) الصورة: بالضمّ وسكون الواو في عرف الحكماء وغيرهم تطلق على معان. منها كيفية تحصل في العقل ومنها ما يتميّز به الشيء مطلقا سواء كان في الخارج ويسمّى صورة خارجية، أو في الذهن ويسمّى صورة ذهنيّة. وقال الجرجاني : صورة الشيء: ما يؤخذ منه عند حذف المشخصات، ويقال: صورة الشيء، ما به يحصل الشيء بالفعل. الصورة الجسمية: جوهر متصل بسيط لا وجود لمحله دونه، قابل للأبعاد الثلاثة المدركة من الجسم في بادئ النظر.الصورة الجسيمة: الجوهر الممتد في الأبعاد كلها، المدرك في بادئ النظر بالحس. انظر الكشاف 2/ 1100 – 1102. وانظر التعريفات للجرجاني ص 135 – 136.

(6) هم طائفة من الحكماء الفلاسفة لقبوا بذلك لأنهم هم الذين أشرقت بواطنهم الصافية بالرياضة والمجاهدة من باطن أفلاطون... انظر: كشاف اصطلاحات 1/ 702.

والمقادير من حيث الحلول فيه صورا، وعند المشائين جوهر يتقوم بجوهر فجوهر آخر حال فيه يسمى صورة يتحصل بتركيبها جوهر قابل للمقادير وسائر الأعراض هو الجسم، وعند المتكلمين هو الجواهر الفردة التي يقوم بها التأليف فيتحصل الجسم بالتأليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين إلا أنه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم به محله الذي هو الهيولي هـ).[1]

وقد احتج **المتكلمون**[2] على رأيهم بإثبات أن قبول الانقسام مستلزم لحصول الانقسام لأن القابل للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل بل وأحرى في نفسه كما هو عند الحِس لزم قبول الوحدة للانقسام ووجه اللزوم أنها حينئذ تكون عارضة لذلك القابل حالة فيه إذ ليست نفسه ولا جزءه وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال. وأجيب بأن الوحدة من الاعتبارات العقلية ولو سلم فليست من الأعراض السارية التي تنقسم باقسام المحل واحتجوا أيضا عن تناهي الأجزاء بأنها محصورة بين حاصرين وكل ما كان كذلك عددا كان أو مقدارا فهو متناهٍ، وبأنه يلزم امتناع قطع المسافة المعينة في زمن متناه لأن عدم تناهي أجزاء المسافة يستلزم عدد تناهي أجزاء الحركة المنطبقة عليها وهو يستلزم عدم[3] تناهي أجزاء الزمان المنطبق على الحركة وبأنه يستلزم امتناع لحوق السريع البطيء إذا ابتدأ الحركة بعده وبأنه يستلزم في كل جسم أن يكون غير متناهي الحجم والمقدار وأجيب عن زيادة الحجم ولحوق السريع البطيء بالتداخل وهو أن ينفذ أحد الجزئين في الآخر ويلاقيه بأسره بحيث يصير حيزهما واحدا، وحاصل مع زيادة الحجم بزيادة الأجزاء فلا يلزم من عدم تناهي الأجزاء عدم تناهي الحجم ولا يكون بإزاء كل جسم من المسافة جزء من الحركة والزمان ليلزم عدم تناهيها.

---

(1) انظر: شرح المقاصد 2/ 250 - 251.

(2) من قول أبي حفص: (وقد احتج المتكلمون إلى قوله ملاقات لأجزائه. ملخص من كلام السعد في شرح المقاصد 2/ 251 - 259.

(3) هكذا بالأصل وخ ح ب وخ ع (عدم) وهي ظاهرة المعنى وفي خ م ك، د. (عدد).

وبالطفرة[1] وهي قطع بعض حدود المسافة من غير ملاحقات لأجزائه.
قال **السعد**: (واعلم أن النظام لم يقل بتأليف الجسم من أجزاء غير متناهية، لكنه لما قال بالجزء ونظر في أدلة نفسه سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس، كتفكك الرحى ونحوه، اضطر إلى الحكم بأن كل جزء فهو قابل للانقسام، لا إلى نهاية، ولما كان من مذهبه أن حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام لزمه القول[2] بلا تناهي الأجزاء، فاضطر في قطع المسافة ولحوق السريع البطيء إلى الطفرة فاستمر التشنيع بطفرة النظام وتفكك رحى أهل الكلام هـ).[3]

ومن حجج [4] **الفلاسفة** على نفي الجزء الذي لا يتجزأ أنه لو وجد لتعددت جهاته ضرورة بتعدد الجزء الذي لا يتجزأ أنه لو وجد لتعددت جهاته ضرورة بتعدد جوانبه وأطرافه لأن ما منه إلى اليمين غير ما منه إلى اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه ومنها أنه إذا انضم جزء فإما أن يلاقيه بالكلية؛ بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد فليزم أن لا يحصل من انضمام الأجزاء حجم ومقدار، فلا يحصل جسم أولا بالكلية بل شيء دون شيء فيكون له طرفان .

وهو معنى الانقسام ولما بطل عند المشائين كون الجسم مؤلفا من أجزاء لا يتجزأ ثبت عندهم أنه متصل بنفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال نظرا إلى ذاته فله امتداد جوهري تتبدأ عليه المقادير المختلفة أعني الجسم التعليمي الذي

---

(1) الطفرة : هي التغير المفاجئ الذي يلحق بالشيء أو بظاهرة ما أو بالطبيعة لاسيما الطبيعة العضوية، بحيث يكون أثر التغير جلياً واضحاً ومتميزاً، والطفرة لغة تعني الوثبة أو الارتفاع فوق شيء ما دون المرور عليه هكذا يقال : طفر الحائط: أي قفز إلى ما وراءه. وفي الفكر العربي الإسلامي: يرتبط مفهوم الطفرة بأبي اسحاق ابراهيم بن سيار النظام.وقد جاء في الكتب التي أرخت له أن قوله بالطفرة قد جاء رداً في مناظرة له مع أبي الهذيل العلاف حول مسألة الحرة أو النقلة في المكان. فكان رد النظام أن المتحرك يطفر بعض المكان ويقطع البعض الآخر. هكذا يستطيع المتحرك أن يصل من الجزء الأول في المكان إلى الجزء الثالث منه دون أن يمر بالثاني منه. وقد رد بعض المفكرين على آراء النظام، وكان رد إمام الحرمين الجويني من أبرز الردود عليه. انظر: (الموسوعة الفلسفية العربية ص 566) نقلا عن حاشية المقاصد 2/ 258– 259.

(2) في هامش الأصل طرة: (طفرة النظام وتفكك رحى أهل الكلام). وفي هامش خ ح ب (الطفرة).

(3) انظر: شرح المقاصد 2/ 259.

(4) انظر: هذه الحجج الفلسفية على نفي الجزء الذي لا يتجزأ في (المقاصد وشرحها) 2/ 261– 279.

من قبيل الكميات كالشمعة التي تجعل تارة مُدورا وتارة مكعبا وتارة صفحة رقيقة وزعموا أن حقيقة الجسم لا تعقل بدون تعلقه. بل هو عند **أفلاطون**[1] وشيعته نفس الجسم ويقبل الانفصال لذاته وعند **أرسطوا**[2] وأتباعه جزء منه حال في جزء آخر؛ هو القابل للانفصال؛ لأن القابل يجب اجتماعه مع المقبول، والاتصال يمنع أن يبقى مع الانفصال، فلا بُدَّ من جوهر قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما، وتتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالشخص، وهو المسمى بالهيولَى، والجوهر الحال بالصورة الجسمية.

قوله:[3] **{وَهِيَ الْحَرَكَةُ وَالسُّكُونُ لخ}** إنما كانت[4] أربعا **لأن حصول** **الجوهر في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أولا والثاني إن كان مسبوقا بحصول في ذلك الحيز فسكون وإن كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة فالسكون حصول ثان في حيز أول، والحركة حصول أول في حيز ثان، والأول إن كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث، فهو الافتراق، وإلا فهو الاجتماع، واعترض حصر القسم الثاني في الحركة والسكون بحصول**

(1) أفلاطون بن أرسطون أحد أساطين الحكمة الخمسة من يونان، كبير القدر فيهم مقبول القول بليغ فِي مقاصده أخذ عن فيثاغورس اليوناني وشارك سقراط فِي الأخذ عنه وَلَمْ يشتهر ذكره بَيْنَ علماء يونان إِلاَّ بعد موت سقراط وَكَانَ أفلاطون شريف النسب فِي بيوت يونان من بيت علم واحتوى عَلَى جميع فنون الطبيعة وصنف كتباً كثيرة مشهورة فِي فنون الحكمة. انظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص 20-21، لجمال الدين القفطي (ت: 646 هـ) تحقيق: إبراهيم شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى 1426 هـ - 2005 م، وفهرس ابن النديم ص 304.

(2) أرسطو - أرسطو طاليس - هو أرسطو بن نيقوماخس الفيثاغوري، تتلمذ على أفلاطون وتصدر بعده، وكان أفلاطون يقدمه على جميع تلاميذه، ويؤثره بالرعاية، وإلى أرسطو انتهت فلسفة اليونان، فكان هو خاتمة حكمائهم وسيد علمائهم، وهو الذي خلص صناعة البرهان من سائر صناعات المنطق وصورها بالأشكال وجلها آلة العلوم النظرية وله في جميع فروع الفلسفة كتب قيمة،وكان هو معلم الإسكندر بن فيلبس المقدوني، وله رسائل بعثها إليه، ولم يعن فلاسفة الإسلام بشيء من الفلسفة اليونانية بقدر عنايتهم بفلسفة أرسطو، وله كتب في الحيوان تسع عشرة مقالة. انظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص 27- 53، وفهرس ابن النديم ص 359.

(3) في هامش الأصل، وخ ح ب طرة (السكون والحركة والافتراق والاجتماع). وفي هامش خ ح ب طرة أيضاً (حقيقة الحركة والسكون).

(4) من قول أبي حفص (إنما كانت إلى قوله الكون الثاني حركة) هو ملخص كلام العضد والسيد في المواقف وشرحها 2/ 197 - 200.

الجوهر في أول حدوثه؛ لأنه غير مسبوق بكون آخر. فقال **أبو هاشم**[1] وأتباعه: هو سكون ولم يعتبروا في السكون اللُّبث والمسبوقية بكون آخر فيلزمهم تركب الحركة من السكنات إذ ليس فيها إلا الأكوان في الأحياز المتعاقبة والتزمه بعضهم ويلزمهم أيضا أن يكون الكون الثاني حركة لأنه مثل الكون الأول وهو حركة باتفاق وأجاب **العضد**[2] بأن يعتبر في الحركة أن لا تكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز، ولا يكتفي بما مر من كونها مسبوقة بالكون في حيز آخر حتى يلزمنا أن يكون الكون الثاني حركة.

قوله:[3] **{وَمِنْهَا[4] لَفْظُ الْوَاجِبِ وَيَعْنُونَ بِهِ لخ}** هذه **المشتقات**[5] - أعني الواجب[6] والممكن[7] والممتنع[8] ومباديها وهي الوجوب[9] والإمكان[10] والامتناع[11] - تصوراتنا ضرورية يَعْرِف مفهوماتها مَنْ لا يقدر على الاكتساب، فكل عاقل يعلم أنه يجب للإنسان كونه حيوانا، ويمكن كونه كاتبا ويمنع كونه حجرا إلى غير من موارد الاستعمال. قال **العضد**: (ومن رام تعريفَهَا لم يزد على أن يقول: الواجب ما يمتنع عدمه أو ما لا يمكن عدمه. فإذا قيل له: ما الممتنع؟ قال:

(1) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي بن عبد الوهاب ولد عام 247هـ بالبصرة، ثم قدم بغداد سنة 314هـ أخذ علم النحو عن أبي العباس المبرد، وأخذ علم الكلام عن أبيه، وكان شديد الحرص عليه، شيخ المعتزلة وابن شيخهم، وإليه تنسب الطائفة (ت: سنة 321هـ). انظر: البداية والنهاية 15/ 75، والشذرات 4/ 106، والعبر 2/ 12، والوافي بالوفيات 18/ 263- 264.

(2) انظر: المواقف 2/ 199.

(3) في هامش الأصل طرة: (الوجوب وإمكان والامتناع).

(4) أي الألفاظ المحتاج اليها في هذا العلم كما عبر بذلك السنوسي في شرح الكبرى ص 68.

(5) من قول أبي حفص: (هذه المشتقات إلى قوله دور ظاهر) هو ملخص كلام السيد في شرح المواقف 1/ 326.

(6) الواجب: ما اقتضت ذاته وجوده في الخارج. انظر: معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، للسيوطي ص 70، والتعريفات ص249.

(7) الممكن بالذات: ما يقتضي لذاته أن لا يقتضي شيئا من الوجود والعدم، كالعلم. انظر: التعريفات ص 230، ومعجم مقاليد العلوم ص 70، والكليات ص 804.

(8) الممتنع بالذات: ما يقتضي لذاته عدمه. المصدر السابق ص230.

(9) الوجوب العقلي: ما لزم صدوره عن الفاعل بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالاً. المصدر السابق ص 250.

(10) الإمكان: عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم. وهو أنواع: ذاتي، واستعدادي، وخاص، وعام. المصدر السابق ص 36.

(11) الامتناع: ضرورة اقتضاء الذات عدم الوجود الخارجي. المصدر السابق ص 36.

ما يجب عدمه، أو ما لا يمكن وجوده. وإذا قيل له: ما الممكن؟ قال: ما لا يجب وجوده، ولا عدمه، أو ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه. فيأخذ كُلاً من الثلاثة في تعريف الآخر وإنه دور ظاهر هـ).[1]

فإن **قلت**: قد تخلص المصنف في تعريف هذه المشتقات من الدور المذكور **قلت**: لم يتخلص لأن التصور المأخوذ في التعريف إن أريد به حقيقته لم يصح نفيه، وإن تُؤُوِّل على معنى الصحة والإمكان لزوم الدور المذكور.

قوله: {كَالتَّحَيُّزِ[2] لِلْجِرْمِ[3]}[4] المبحوث عنه في هذا المقام هو وجوب الوجود، وامتناع الوجود، وإمكان الوجود، والعدم. فهي جهات وموارد في قضايا مخصوصة، محمولاتها وجود الشيء في نفسه، فتكون أخصر من جهات القضايا[5] وموادها، فإن محمول[6] القضية قد يكون وجود الشيء في نفسه، وقد يكون مفهوما آخر، وحينئذ؛ إما أن يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع[7] حقيقة، كالمراد في قولنا: زيد أسود، وإما أن يعتبر مجرد اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتباري الذي لا وجود له في الخارج كالعمى في قولك: زيد أعمى. والوجوب، والإمكان، والامتناع؛ التي في جهات القضايا وموادها جارية في الكل.

---

(1) انظر: شرح المواقف 1/ 326 (المرصد الثالث في الوجوب والإمكان والامتناع ...).

(2) التحيُّز: قيل: هو نسبة الجوهر إلى الحيِّز بأنه فيه، وقيل: هو المعقولية التي باعتبارها وقعت المانعة، ومعناه: نفي مداخلة غيره معه في حيِّزه. والحيِّز: هو القدر الذي تقع عليه المانعة، وهو المكان على ما فيه من النزاع إثباتاً وتصوُّراً. انظر: حواشي اليوسي على شرح الكبرى 1/ 327.

(3) الجرم: بالكسر وسكون الراء المهملة هو الجسم، إلاّ أنّ أكثر استعماله في الأجسام الفلكية. انظر: الكشاف للتهانوي 1/ 557.

(4) في السنوسية ص 69 (كالتحيز للجوهر).

(5) القضايا جمع قضية من القضاء؛ وهو الحكم لاشتمالها عليه. والقضايا من مبادئ التصديقات. قال في التلويح: (اعلم أن المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية، ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا، ومن حيث إفادته الحكم إخبارا، ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة، ومن حيث إنه يطلب بالدليل مطلوبا، ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة، ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسألة فالذات واحدة، واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات. انظر: شرح التلويح على التوضيح 1/ 35، للسعد التفتازاني، وتقريرات خطاب عمر الدوري على شرح السلم للقويسني ص 31، دار الرشاد الحديثة.

(6) المحكوم به في القضية يسمى محمولا. انظر: شرح التلويح 1/ 35.

(7) المحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا. المصدر السابق.

فيقال: قد يجب أن يكون أسود، أو أعمى، أو يمتنع أن يمكن، كما يقال: زيد يجب وجوده، أو يمتنع، أو يمكن، وهذا الأخير هو الذي نحن بصدده، لا كما توهم المصنف.

قوله:[1] **{الاستدلال بالسبب على المسبب لخ}** الاستدلال بالسبب على المسبب يسمى عند المناطقة بالبرهان اللمي،[2] وعكسه ويسمى بالبرهان الإِنيِّ.[3]

وقد أورد أن **الشيخ** في كتاب **(البرهان) من الشفا** ذكر أن العلم اليقيني بذي السبب لا يحصل إلا من جهة العلم بسببه؛ لأنه إذا لم يعلم بسببه كان جائز الطرفيْن فلا يقع اليقين فعلى ما ذكر لا يكون الاستدلال بالمعلول على العلة برهانا لأن كون النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان.

وأجاب **الفاضل الشريف** في **(حواشي شرح التجريد)** بما نصُّهُ: (مراد الشيخ أن ذا السبب أي الممكن إذا لم يكن محسوسا[4] لا يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه إلا من جهة علته، فإن وجود المعلول لا يدل على وجود علته بعينها، بل يدل على وجود علة ما، ويجب حمل كلامه على ذلك، إذ الاشتباه في حصول العلم اليقيني بوجود الممكنات المحسوسة، ويؤيده أن المقصود الأصلي في كتاب البرهان هو المكتسب، فكأنه قال: العلم اليقيني المكتسب المتعلق بذي السبب لا يحصل إلا من كذا، ولا اشتباه أيضا في أن العلم بالمعلول المعين يستلزم العلم بوجود علة ما من علله.

---

(1) في هامش الأصل، وخ ح ب طرة (البرهان اللمّي، والإِنيّ).

(2) البرهان اللمي: هو الذي يكون الحد الأوسط فيه علة للنسبة في الذهن والعين، كقولنا: هذا متعفن الأخلاط، وكل متعفن الأخلاط فهو محموم فهذا محموم. ويسمى عند الأصوليين (قياس وبرهان العلة). انظر: تحرير القواعد المنطقية للرازي، وشرح الرسالة الشمسية للقزويني ص 167، والتذهيب ص 422، ومعيار العلم ص 232، والنجاة لابن سينا ص 119، وحواشي اليوسي على شرح الكبرى 1/ 340 – 341.

(3) والبرهان الإِنيّ، ويقال له الآني، وبرهان آن: وهو الذي يكون الحد الأوسط فيه علة للنسبة في الذهن فقط. كقولنا: هذا محموم وكل محموم فهو متعفن الأخلاط فهذا متعفن الأخلاط... ويسمى عند الأصوليين (قياس الدلالة). انظر: المصادر السابقة.

(4) سقطت من خ م ك. وفيها علامة على إثباتها في الهامش لكنها محيت.

وقد صرح الشيخ وغيره بأن الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمي، وبالعكس إني، وفرقوا بينهما بأن العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين، والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم إلا العلم بعلة ما فعلم أن مراد الشيخ ما ذكرناه. فالاستدلال بوجود العلة على وجود المعلول أو بعَدَمِها على عدمه برهان لِمِّيّ يفيد علما يقينيا بوجود معلول معين أو عدمه، والاستدلال بوجود المعلول على وجود علةٍ مَّا لا بعينها، أو بعدمه على عدم علله بأسرها، أو على عدم علة معينة منها برهان إِنِّيّ. فإن قلت: إذا لم يجز تعدد العلل دلّ وجود المعلول على وجود علة معينة، وإن جاز لم يدل عدم العلة المعينة على عدم المعلول. قلت: عدمها يدل على عدم معلول مستند إليها، فإن عدم النار يدل على عدم الحرارة النارية، ولا يتصور فيها أن يكون غير النار علة لها، ولا يصح أن يقال: وجود الحرارة النارية أيضا تدل على وجود النار، لأن العلم بكونها نارية لا يحصل إلا بعد العلم بوجود النار، فيكون دور هـ).[1] وبه تعلم أن الاستدلال بما ذكر يكون بطرفي الوجود والعدم.

قوله: {كَالِاسْتِدَلَالِ بِغَلَيَانِ الْمَاءِ لخ} الظاهر أن هذا استدلال بالمسبب على سببه، وذلك أن الغليان ناشئ عن الحرارة الناشئة عن النار.

قوله:[2] {فَمِنْهُمْ مَنْ يَدَّعِي أَنَهَا[3] ضَـرُورِيَّةٌ} هذا هو الصحيح عند جماعة من محققي الحكماء، والمتكلمين.

قوله: {وَمِنْهُمْ مَنْ يُقَرِّرُهَا[4] بِوَسَطٍ[5]} ذكروا في الاستدلال طُرقاً؛ منها أن الماهية الممكنة مقتضية لتساوي الوجود والعدم بالقياس إليها، فلو وقع أحدهما لا لمرجح كان ذلك الطرف الواقع راجحاً، وهو خلاف المفروض، وأُورِد أنه إنما يناقضه اقتضاء الذات الطرف الواقع، لا مجرد حصوله لا لعلة.

---

(1) لم أعثر على حواشي الشريف على شرح التجريد بعد البحث الشديد.
(2) قوله: (فمنهم – ومنهم) هو نص عبارة الفهري في شرحه على المعالم، للرازي ص 128.
(3) أي المقدمة الثانية وهي الكبرى في قوله: (... وكل حادث فله موجد أوجده...).
(4) أي المقدمة الكبرى كما سبق.
(5) أي بدليل. كما قاله السنوسي في شرح كبراه ص 72.

ومنها - وهو ما اختاره **الإمام الرازي في المحصل**،[1] **والأربعين**[2] - **أنه لا بُدَّ** للممكن أن يترجح طرف وجوده على عدمه قبل وجوده؛ بحيث يجب. والترجيح صفة وجودية، فله محَل، وليس ذلك المحل هو الأثر، وإلاَّ لكان موجودا قبله، فلا بد من أمر آخر يقوم به الترجيح، فليكن هو المؤثر، ورُدَّ بمنع أن الممكن يجب أن يرجح وجوده قبل الوجود، إذ ذاك مبني على أنه محتاج إلى علة، وهو المتنازع فيه، بل يترجح الممكن مع وجوده، فلا يحتاج إلى مؤثر، وأيضا الترجيح صفة الوجود، فلا يقوم بغيره، وأيضا الترجيح والوجوب المتجرد لا يجب أن يكون موجودا، لأن العدمي قد يتجدد، بل هو أمر اعتباري يتصف به الممكن حال ما يكون متصوراً، فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج، وما ذكره **المصنف** راجع إلى الوجه الأول، ولا يخلو تقريره عن تعسف.

قوله: {وَهَذَا إِنْ قُلْنَا إِنَّ الْوُجُودَ وَالْعَدَمَ لخ} مختار الجمهور أن الممكن[3] لا يجوز أن يكون أحد طرفيه أولى به لذاته؛ لأن الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالنظر إلى ذاته.

ومن الناس مَنْ جوَّزَ ذلك، فقيل: العدم أولى بالممكنات السيالة؛ كالحركة، والزمان، والصوت، وعوارضها، ولولا أن العدم أولى بها لجاز بقاؤها. ورُدَّ بأن الوجود غير البقاء، وغير مستلزم له، وماهية تلك الأشياء لاقتضائها التَّقَضِّي والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها إلى أصل الوجود والعدم. وقيل: العدم أولى بالممكنات كلها؛ إذ يكفي فيه انتفاء جزء من علتها، ولا يتحقق وجودها إلا بتحقق أجزاء جميع علله، والعدم أسهل وقوعا. ورُدَّ بأن سهولة عدمها بالنظر إلى غيرها لا يقتضي أولويته لذاتها. وقيل: إذا وجد المؤثر وعُدِم الشرط كان الوجود أولى بالممكن من العدم، وبالعكس. وقيل: إذا وجد العلة فالوجود أولى

---

(1) انظر: المحصل للرازي ص 71 - 81

(2) انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين للرازي ص 72 - 80 فقد أطال في تقرير ذلك. وقد أشار السيد في شرح المواقف 1/ 343 إلى طريق الرازي في المحصل، والأربعين فقال: (الطريق الثاني: واختاره الإمام الرازي في المحصل، والأربعين).

(3) من قول أبي حفص (أن الممكن إلى قوله كذا في المواقف وشرحها) هو ملخص ما فيهما 1/ 356 - 358، وانظر: شرح المعالم للفهري ص: 125.

به، وإلا فالعدم. وفسادهما ظاهر؛ لأن تلك الأولوية مستندة إلى الغير، لا إلى ذات الممكن. واستدل الجمهور بأنه إن كان أحدهما أولى به من الآخر؛ فإن امتنع بسبب تلك الأولوية كان الطرف الأول واجبا، فيصير الممكن واجب الوجود لذاته، أو واجب العدم لذاته، (وإلا فإما أن يقع بلا علة بالبديهة لأن المساوي يمتنع وقوعه بلا علة، فكيف بالمرجوح؟! وإما بعلة، فثبوت الأولوية يتوقف على عدم تلك العلة ضرورة، فلا تثبت له الأولوية لذاته، بل تكون ثابتة له مع انضمام ذلك العدم إليه، والمفروض خلافه. **فإن قلت:**[1] فإن جوَّزْتُم حصول الأولية لأحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الآخر إليه، فليفرض أن ذلك الطرف هو الوجود، فيصير أولى بسبب انضمام عدم علة العدم إلى ذات الممكن، والاستحالة في وقوع الطرف الراجح، فيكفي في وقوع الوجود عدم سبب العدم منضما إلى ذات الممكن، وأنه يغني عن وجود المؤثر فينسد باب إثبات الصانع.

قلت: سبب العدم عدم؛ لأن إعدام المعلومات مستندة إلى إعدام عللها، فعدم سبب العدم وجود، ويحصل المطلوب الذي هو استناد وجود الممكن إلى مؤثر موجود، وكون العالم دالا على وجود الصانع. كذا في (**المواقف وشرحها**).[2] وفيه نظر؛ من وجوه: **الأول** أن المفروض على تقدير ثاني سقى[3] الترديد أن لا يمتنع الطرف الآخر بسبب تلك الأولوية، فحينئذ لا يكون ثبوتها للطرف الأول منافيا لوقوع الآخر، وبالضرورة لا ينافي وقوع علته أيضا. **ثانيها: أنه** لا معنى لإيراد ذلك السؤال؛ إذا ليس في كلام المستدل تجويز حصول الأولوية لأحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الآخر إليه. وإنما ذكر على وجه الإبطال، وبين باستلزامه خلاف المفروض. **ثالثها:** أن قوله في الجواب سبب العدم عدم في فعل المنع. ومن لنا بأن إعدام علل المعلومات إعدام حقيقته. لم لا تكون رفع عدم مانع معتبر في تلك العلل، ويكون ذلك الرفع عين وجود المانع؟. وكذا قوله عدم سبب العدم وجود، فإن الثابت أن الوجود يتحقق عند تحقق عدم سبب العدم

(1) كذا بالأصل، وخ ح ب في خ م ك، وخ ع (فإن قيل) وفي شرح المواقف 1/ 358 (فإن قلت) كما بالأصل
(2) انظر: شرح المواقف 1/ 356- 358.
(3) الصواب (نفي).

وجود، فإن الثابت أن الوجود يتحقق عند تحقق عدم سبب العدم، وأما أنه عينه فلا. وقد تردد في ذلك في (**حواشي التجريد**). والوجه في الجواب أن الغرض هنا بيان امتناع أولوية أحد طرفي الممكن لذاته؛ بتحقيق أن في رجحان أحدهما لا بد من أمر غير ذات الممكن، وأقله عدم سبب الطرف الآخر، وأما أن ذلك العدم يكفي منضماً إلى الذات في وقوع الطرف الراجح على تقدير كون ذلك الطرف وجودا أم لا، فلا تعرض له هنا.

والحق أنه لا يكفي، وذلك[1] لأن الإيجاد لا يتصور إلا من موجود، فإن تأثير الشيء في الوجود وإفادته إياه مطلقا فرع لوجوده، والماهية قبل وجود ما ليست موجودة، فلا تصلح أن تكون علة لوجودها، سواء كان وجودها أولى بالنظر إليها، أولا، وبمثل هذا أجاب **السيد الشريف** في (**حواشي شرح التجريد**) عن السؤال الذي أورده بعضهم في هذا المقام، وهو أن يقال: اتفقت العقلاء على أن الممكن محتاج إلى فاعل يفيده الوجود، مغاير لماهيته، وأكثرهم على أن ذلك لإمكانه. وفيه بحث؛ وهو أن الممكن هو الذي إذا نظر إليه مع قطع النظر عما عداه لم يجب له لذاته وجود، ولا عدم، فلم يجوز أن يجب له أحدهما لذاته، بشرط وجود أو عدمي، فلا يحتاج إلى فاعل لوجوده لذاته، قال: والجواب أن من قال: الإيجاد لا يتصور إلا من الموجود، بأن تأثير الشيء في الوجود وإفادته إياه مطلقا فرع لوجوده، ولذلك اختير أن وجود الواجب غير ذاته؛ لاستحالة كون الماهية من حيث هي مفيدة للوجود لها ولغيرها، كما ستأتي[2] لا يتجه عليه ذلك السؤال، إذ لا بُدَّ لوجود الممكن من فاعل موجود أوّلًا ليتصور إيجاده له ثانيا، فهو مغاير لماهيته، وليس شرطا عدميا ولا وجوديا، بل هو مأثر في وجوده، ومُعطٍ له إياه. نعم، مَن جوز في الواجب كون الماهية من حيث هي فاعلة لوجودها من غير شرط يلزمه في الممكن تجوز كون ماهيته فاعلة لوجودها بشرط غير مستند إلى ماهيته من حيث هي، وإلا لكانت واجبة على قياس ما عرفت هـ. وبهذا تعلم أنه

(1) في هامش خ ح ب (الإيجاد لا يتصور إلا من موجود).
(2) في خ م د (لما سيأتي)

لا يلزم من فرض ثبوت الأولوية المذكورة بانضمام أو بدونه إسداد باب إثبات الصانع. فليفهم.

قوله: {**وَالصَّحِيحُ**[1] **لخ**} تبع في تصحيحه الفهري في (شرح المعالم)[2] وهو خلاف ما جزم به المحققون كما مرَّ.

قوله: {**وَأَمَّا الْمُبَالَغَةُ فِي كَوْنِهِ مَرْكُوزاً فِي فِطْرَةِ الْبَهَائِمِ إِلَى قَوْلِهِ: فَمِنْ أَعْجَبِ مَا يُذْكَرُ أَنَّ الْبَهَائِمَ تُدْرِكُ قَضَايَا كُلِّيَّةً وَلَوَازِمَهَا لخ**}.[3]

قال في (شرح المقاصد): ذهب جمهور الفلاسفة إلى انه ليست لغير الإنسان من الحيوانات نفوس[4] مجردة مدركة للكليات، وبعضهم إلى أنّا لا نعرف وجود النفس لها؛ لعدم الدليل ولا نقطع بالأشياء لقيام الاحتمال وما يتوهم من أنه لو كانت لها نفوس لكانت إنسانا لأن حقيقته النفس والبدن ليس بشيء لجواز اختلاف النفس بالحقيقة وجواز التمييز بفصول أخر لا نطلع عليها. وذهب جمع من أهل النظر إلى ثبوت ذلك تمسكا بالمعقول والمنقول، أما المعقول فهو أنّا نشاهد منها أفعالاً غريبة تدل على أن لها إدراكات كلية، وتصورات عقلية، كالنَّحْل في بناء بيوته المسدسة[5] والانقياد لرئيسه، والنحل في الذخيرة، والإبل، والخيل، والبغال، والحمير في الاهتداء إلى الطرق في الليالي المظلمة، والفيل في غرائب أحوال تشاهد منه، وكثير من الطيور والحشرات في علاج أمراض تعرض لها إلى غير ذلك من الحيل العجيبة التي يعجز عنها كثير من العقلاء.

وأما المنقول فكقوله تعالى: ﴿وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾.[6]

---

(1) عبارة السنوسي ص 73: (والصحيح أن العلم بتلك المقدمة الكبرى نظري...).

(2) انظر: شرح المعالم، للفهري التلمساني ص 128.

(3) من قوله: (وأما المبالغة إلى قوله لوازمها) هو نص عبارة الفهري. المصدر السابق.

(4) في هامش خ ح ب ، و خ م د طرة (هل لغير الإنسان نفس مجردة)، وفي هامش الأصل (هل لغير الإنسان من الحيوان إدراك).

(5) هكذا بالأصل و خ ح ب و خ ع وشرح المقاصد وفي خ م د، ك (المسدلة) لكن صححت بالمسدسة في هامش خ م ك.

(6) سورة النور آية: 40.

وقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي﴾ الآية.[1] وقوله تعالى: ﴿يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ﴾[2] وقوله تعالى حكاية عن الهدهد ﴿أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ﴾[3] وحكاية عن النمل[4] ﴿ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ﴾[5][6].

قوله:[7] **{وَهَذِهِ الطَّرِيقَةُ -أَعْنِي طَرِيقَةَ مَنْ يَسْتَدِلُّ عَلَىَ افْتِقَارِ الحَادِثِ إِلَىَ سَبَبٍ- طَرِيقَةُ مَنْ يَشُوبُ الحُدُوثَ بِالإِمْكَانِ[8] لخ[9]}**. لصدقه به وبمن يرى أن منشأ الافتقار هو الحدوث فقط، وبمن يرى أن منشأه الإمكان فقط.

قوله: {وَهَذَا اخْتِيَارُ الْبَيْضَاوِي[10][11] وَجَمَاعَةٍ[12]} هو رأي القدماء، واختيار الإمام[13] الرازي، وغيره من المحققين.

قال في (المحصل): (علة [14] الحاجة إلى المؤثر الإمكان، لا الحدوث، لأن الحدوث كيفية لوجود الحادث، فيكون متأخرا عنه، والوجود متأخر عن تأثير القادر فيه المتأخر عن احتياج الممكن إليه المتأخر عن علة احتياجه إليه، فلو كانت العلة هي الحدوث لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب هـ).[15]

---

(1) سورة النحل آية: 68.
(2) سورة سبأ آية: 10.
(3) سورة النمل آية: 22.
(4) في المقاصد (النملة) بالتاء وهي أوضح لأن القول من قولها
(5) سورة النمل آية: 18.
(6) انظر: شرح المقاصد 2/ 490- 491.
(7) في هامش خ ح ب طرة (منشأ احتياج الممكن إلى الفاعل).
(8) قال المعلق على السنوسية ص 73: (لأنه يستدل على المقدمة الثانية وهي الكبرى بصحة تقدم حدوث الحادث على وقت حدوثه أو تأخره عنه، وصحة التردد بين هذه الأوقات يُعطي معنى الجواز والإمكان).
(9) تمام عبارة السنوسي هكذا: (... عند الاستدلال على وجود الصانع، وعلى هذه الطريقة عوّل إمام الحرمين). وانظر: حواشي اليوسي على شرح الكبرى 2 / 19 فقد علق على هذه الفقرة وأجاد.
(10) في السنوسية ص 74 زيادة (ناصر الدين)
(11) انظر: شرح الطوالع ص 49.
(12) عنوان هذه الفقرة: (منشأ احتياج الحادث إلى الصانع).
(13) في هامش خ ح ب (مختار الإمام أنه الإمكان).
(14) في هامش خ الأصل طرة: (علة الحاجة إلى المؤثر الإمكان وقيل الحدوث).
(15) انظر: المحصل ص 80، وانظر: شرح المواقف 1/ 354، للسيد، فقد أورد هذا الكلام ملخصاً.

وقد اعترض[1] (**العضد**) كلامه هذا (بأنه مغالطة نشأت من اشتباه الأمور الذهنية بالخارجية وتنزيلها منزلتها، لأنهم لم يريدوا بقولهم: إن الحدوث علة الحاجة، أو جزؤها، أو شرطها، إلا أن حكم العقل بالحاجة لملاحظة الحدوث إما وحده أو مع الإمكان، وهذا حق لا شبهة فيه، لا أن الحدوث علة في الخارج للحاجة، فيوجد الحدوث في الخارج أولا؛ فتوجد الحاجة فيه ثانيا؛ لأن الحدوث والحاجة أمران اعتباريان. فكيف يتصور كون أحدهما على الآخر في الخارج حتى يرد عليه أنه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه بمراتب).[2]

قال السيد:[3] (ونحن نقول: إن قولنا: **الممكن** محتاج في وجوده إلى مؤثر قضية صادقة في نفس الأمر، فيكون الممكن موصوفا في حدِّ ذاته بالحاجة إلى غيره، وكما أن اتصاف الشيء بالصفات الوجودية، يحتاج الوجودية إلى علة هي ذات الموصوف أو غيره كذلك اتصافه بالعدميات محتاج إليها والفرق أو الوجودية تحتاج إلى العلة في وجودها أيضا دون العدمية؛ إذ لا وجود لها، ألا ترى أنه إذا قيل: لم اتصف زيد بالعمى كان سؤالا مقبولا عند العقلاء، بخلاف مالو قيل: لأي شيء وجد العمى في نفسه، وكما أنه يجوز أن يعلل اتصاف الشيء بوصف من الأوصاف الثبوتية؛ باتصافه ببعض آخر.

وكما أن العلل هنالك موصوفة بالتقدم على معلولاتها؛ كذلك ها هنا موصوفة به أيضا، إذا عرفت هذا: فالمقصود في هذا المقام بيان علة اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الأمر هذا، فمذهب العقلاء[4] القدماء إلى أن تلك العلة هي اتصافه بالإمكان. وذهب جمهور المتأخرين إلى أنها اتصافه بالحدوث وحده أو مع غيره، فورد أن اتصافه الحادث بالحدوث في نفس الأمر متأخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها، واتصافه بالوجود فيها متأخر كذلك عن الإيجاد، وهو أيضا متأخر كذلك عن احتياجه، فلا يمكن أن يكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة، وهذا الكلام مُنَقَّح لا مغالطة فيه، إذ لم يرد به أن هذه الأمور موجودات خارجية،

---

(1) في هامش خ ح ب (اعتراضه).

(2) انظر: المواقف 1/ 355.

(3) في هامش خ ح ب (ردّ الاعتراض).

(4) لفظ (العقلاء) ساقط من المواقف حسب النسخة التي بين أيدينا.

وبعضه علل لبعض في الخارج، حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الحقيقيات، بل أريد أنها أمور اعتبارية؛ لا حاجة بها إلى علة في وجودها، لكن الأشياء متصفة بها في نفس الأمر، فلا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الأمر، كما مرَّ.

وأما قوله: {لأنهم لم يريدوا لخ} فإن أرادوا أن الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة في نفس الأمر دون الخارج، كما حققناه، كان الدور لازما قطعا، وإن أردوا أنه علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط، لم يكن له تعلق بهذا المقام، إذ المقصود فيه بيان علة الحاجة لا بيان التصديق بها كما لا يخفى. **فإن قيل**: الإمكان متأخر أيضا عن الوجود، لأنه كيفية لنسبة الوجود إلى الماهية، فيتأخر عنها كالحدوث.

قلنا: الإمكان متأخر عن الماهية نفسها، وعن مفهوم الوجود أيضا، لكنه ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة، ولهذا توصف الماهية ووجودها بالإمكان قبل أن يتصف به، وأما الحدوث فلا يوصف نفس الماهية ولا وجودها إلا حال كونها موجودة. إلى هنا كلامه).[5] وقد حرر فيه المقام. وأوضح فيه المرام وأزاح الاعتراض عن الإمام.[6]

قوله: {وَقِيلَ:[7] الْحُدُوثُ وَهُوَ عُمْدَةُ أَكْثَرِ الْمُتَكَلِّمِينَ} قالوا -كما في المحصل-: (لو كانت هي الإمكان لزم احتياج العدم الممكن إلى المؤثر وهو محال لأن التأثير يستدعي حصول الأثر والعدم نفي محض فلا يكون أثرا قال وجوابه ما قيل إن علة العدم العلية وفيه ما فيه هـ).

وأشار بقوله: (وفيه ما فيه) إلى ما أورد على هذا الجواب؛ من أنه لو جاز استناد العدم لجاز استناد الوجود إليه، وذلك ينفي الحاجة إلى وجود المؤثر فينسد باب إثبات الصانع.

---

(5) انظر: شرح المواقف 1/ 355 - 356.

(6) انظر: المحصل ص 80، (مسألة علة الحاجة إلى المؤثر).

(7) في هامش خ الأصل عنوان (الممكن محتاج في بقائه إلى المؤثر).

وقد أجاب في (المواقف) عن ذلك؛ (بأن الضرورة تحكم بجواز استناد العدم إلى العدم، وامتناع استناد الوجود إلى العدم هـ).[1]

وقال الفاضل[2] الشريف في (حواشي شرح التجريد) ما نصه: (من قال: علة حاجة الممكن إلى المؤثر هو الحدوث وحده، أو مع الإمكان، أو قال: العلة الإمكان بشرط الحدوث يلزمه أن يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر؛ إذ لا حدوث حال البقاء، فلا حاجة، وقد التزمته[3] جماعة منهم، وتمسكوا بعدم[4] افتقار[5] البناء[6] حال بناء البناء، وقالوا: إن العالم محتاج إلى الصانع في أن يخرجه من العدم إلى الوجود، وبعد أن خرج إليه لم تبق له حاجة، حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضَرَّ العالم، ولما كان العالم فاسدا، ولما كان هذا أمراً شنيعاً قال بعضهم: إن الأعراض غير باقية فيه، بل هي متجردة دائما؛ إما بتعاقب الأمثال، ولما بتوارد الوجود على ما[7] عدم بعينه فهي محتاجة إلى الصانع احتياجا مستمراً، وأما الجواهر -أعني الأجسام وما تتركب منها هي منها أعني الجواهر الفردة- فيستحيل خلوها من الأكوان المتجردة المحتاجة إلى الصانع، فهي أيضا محتاجة إليه دائما، وأما القائلون بان العلة هي الإمكان وحده، فذهبوا إلى أن الممكن الغاني يحتاج إلى المؤثر حال البقاء؛ لأن علة احتياجه إلى المؤثر هو الإمكان، واعترض عليه بأن الإمكان علة حاجته في أصل وجوده إلى المؤثر، فيلزم عند دوام الإمكان دوام احتياجه في أصل وجوده إلى المؤثر، وأما احتياجه في صفة وجوده- أعني بقاءه واستمراره- فلا يلزم منه ذلك.

---

(1) انظر: المواقف 1/ 348- 349. ومن قول أبي حفص (لو جاز إلى قوله إلى العدم) ملخص من كلام السيد.
(2) في هامش خ ح ب عنوان (ما يرد على أن منشأه هو الحدوث).
(3) في خ م د، بإسقاط الهاء من (التزمت)
(4) في خ م ك، تكرير لفظ (بعدم)
(5) هكذا بالأصل و خ ح ب. وفي هامش خ م ك (انتفاء) وفوقها علامة.
-وفي هامش خ ع (افتقار) وفي صلبها انتفاء. والمعنى على خ (افتقار) فالمراد أن هؤلاء تمسكوا بعدم افتقار البناء حال بنائه إلى مؤثر.
(6) هكذا في جميع خ (البناء) بالنون بعد الباء وإن كان السياق يقتضي لفظ (البقاء) بالقاف بعد الباء. لكنهم إنما قصدوا التمثيل ب(البناء) كما يأتي للمؤلف بعد قليل.
(7) لفظة (ما) ساقطة من خ م د.

وجوابه: أن اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته إلى طرفي وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود إليه وبقاء اتصافه به في الزمان الثاني، ليس مقتضى ذاته؛ لأن استواء نسبته إلى طرفيه لازم له في حدِّ ذاته، فكما استحال اقتضاء الوجود في الزمن الأول استحال اقتضاؤه إياه في الزمن الثاني، وكما أن اتصافه[1] بالوجود في زمن الحدوث مستند إلى المؤثر كذلك اتصافه به في زمن الثاني، والأول هو اتصافه بأصل الوجود، والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود، فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج إلى المؤثر[2] الذي يفيده الوجود ويديمه له، وحاجته إليه في حال بقائه ودوامه كحاجته إليه في ابتداء وجوده، فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى على العالَم في آنٍ لم يبق موجودا، ويعينك على تعقل ذلك اعتبارك بها اقتضاه بمقابلة الشمس فإنه كلما حجب عنها زال ضوؤه. وما تمسكوا به من مثال البناء فهو مهدوم؛ فإن الكلام في العلة الموجودة، وليس البناء موجد[3] للبناء، وإنما هو مجرد سبب، وحركة اليد علة لحركات الآلات، وتلك الأوضاع مستندة إلى علل فاعلية، هي غير تلك الحركات المستندة إلى حركة البناء، فلا يضر عدم شيء منها هـ).[4]

قوله: {وَبَيَانُهُ أَنَّا إِذَا حَقَّقْنَا أَنَّ الْعَالَمَ مُمْكِنٌ بِذَاتِهِ لخ} إشارة إلى أن الممكن[5] الموجود يتصف بالوجوب، لا بالذات، وذلك لأنه يستحيل تخلفه عن علته، فيكون واجبا عنها، وهذا وجوبه السابق على وجوده، فإذا وجد وأخذ بشرط الوجود امتنع عدمه، وهذا وجوده اللاحق فللممكن وجوبان محيطان بوجوده، وهما بالغير، لأن الأول بالنظر إلى وجود العلة، والثاني بالنظر إلى أخذه بشرط الوجود؛ فلا ينافيان الإمكان الذاتي، لأنه بالنظر إلى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة، وكذا حال الممكن المعدوم؛ فإنه محفوف بامتناعيْن،

---

(1) في هامش خ ح ب عنوان (الممكن في وجوده ابتداء واستمراراً محتاج إلى الممكن).
(2) في هامش خ م د عنوان (الممكن في وجوده ابتداء واستمراراً محتاج إلى المؤثر).
(3) هكذا بالأصل (موجد) بالرفع والصواب (موجداً) بالنصب خبر (ليس) قبله
(4) لم أعثر على حواشي شرح التجريد للشريف الجرجاني.
(5) في هامش خ م د (الممكن الوجود محفوف بموجودين). وفي خ ح ب (الممكن الموجود محفوف بوجوب).

أحدهما: من عدم علته، والثاني: من عدمه، ولا ينافيان إمكانه الذاتي، وبهذا يندفع ما يقال: لا فائدة بالتقييد بالذات، إذ ليس عندنا ممكن بالغير.

قوله: {وَوَجْهُ الحَصْرِ لخ}[1] نحوه في شرح الإرشاد.[2] قوله: {اخْتِيَارُ وُجُودِهِ يَسْتَلْزِمُ لخ} تعليل الكبرى، وهي كل موقوع بالاختيار حادث.

وقوله: {وَإِلَّا كَانَ تَحْصِيلُ الحَاصِلِ فِي الْوُجُودِ لخ} استدلال على هذا التعليل؛ أي وإلا يكن مسبوقا بالعدم، بل كان وجوده أزليا، لزم تحصيل الحاصل في اختياره الوجود، وثبوت تمكن من إعدام لا يصح كونه في اختياره العدم، لأن ما ثبت قِدَمُه استحال عدمه، فتعيَّن أن الاختيار لا يتعلق بالأزلي، فكل موقع بالاختيار فهو حادث والقديم لا يستند إلى الفاعل المختار وهذا متفق عليه بين المتكلمين وغيرهم.

(لكن خالف فيه[3] **الآمدي**[4] فجوز استناده إلى المختار، زاعمًا - كما في المواقف - أن سبق الايجاد قصدا على وجود المعلول[5] الإيجاد إيجاباً، فكما أن سبق الإيجاد الايجابي سبق بالذات لا بالزمان فكذا يجور أن يكون الايجاد القصدي مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات، ولا فرق بينهما فيما يعود إلى السبق، واقتضاء العدم، فيجوز أن يكون العالَم موجودا في الأزل بالواجب لذاته تعالى، مع كونه مختارا، ورُدَّ[6] بأنَّا نعلم بالضرورة أن القصد إلى إيجاد الموجود محال، فلا بُدَّ أن يكون القصد مقارنا لعدم الأثر، فيكون أثر المختار حادثاً. قال السيد: وقد يقال تقدم القصد إلى الايجاد كتقدم الإيجاد على الوجود في أنهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لأن المحال هو القصد إلى إيجاد الموجود بوجود

---

(1) قال السنوسي في شرحه على كبراه ص 75: (جهات التأثير ثلاث ووجه الحصر فيها ..)
(2) انظر: شرح الإرشاد للمقترح 1/ 218.
(3) في هامش خ م د، وخ ح ب عنوان (تجويز الآمدي استناد القديم إلى المختار)
(4) انظر: الأبكار للآمدي 1/ 201.
(5) هنا بياض بالأصل وخ م د، ك كلمة غير واضحة مع بياض، وفي شرح المواقف 1 / 365 (كسبق الإيجاد إيجاباً) وفي خ ح ب وخ ع لفظ (كف) ولا معنى لها.
(6) في هامش خ ح ب وخ م د (رده والبحث في الردّ).

قبل.[1] وبالجملة، القصد[2] إذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه،وإذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زماناً كقصدنا إلى أفعالنا هـ).[3]

وفي **(شرح المقاصد)**: (إن أثر المؤثر المختار لا يكون إلا حادثا مسبوقا بالعدم؛ لأن القصد إنما يتجه إلى تحصيل ما ليس بحاصل، وهذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين، والنزاع فيه مكابرة.

وما نقل في **(المواقف)** عن **الآمدي** لا يوجد في **(أبكار الأفكار)**[4] إلا ما قال على سبيل الاعتراض: إنه لا يمتنع أن يكون وجود العالم أزليا مستندا إلى الواجب تعالى، ويكونان معا في الوجود لا تقوم إلا بالذات، كما في حركة اليد، والخاتم، وهو لا يشعر بابتنائه على كون الواجب مختارا لا موجبا. ولهذا مثل بحركة اليد والخاتم، واقتصر في الجواب على دفع السند قائلا: لا نسلم إسناد حركة الخاتم إلى حركة اليد، بل هما معلولان لِأَمرٍ خارج هـ).[5] وفيه نظر، فإن الاعتراض المذكور مِنْ قِبَل مَنْ يقول بالأقدم، على من يقول بأن الفاعل مختار. فكأنه قال: سلمنا أنه مختار، لكن لم لا يجوز أن يكون وجود العالم مستندا إليه؛ بأن يكونا معاً، ولا تقدم إلا بالذات. ومَثَّل بحركة اليد والخاتم تصويرا للمعية في الوجود والتقدم بالذات، لا تصويرا لكون الفاعل موجِباً، وحيث اقتصر في الجواب على دفع السند كان ما ادعاه عاريا عن السند، ولا يلزم من عرائه عنه بطلانه. فمِنْ ثَمَّ نسب العضد إليه ما ذكر من التجويز. فليفهم. والظاهر أنه لا فرق بين ما جوزه الآمدي، وما ذهب إليه الفلاسفة من الإيجاد، إلا أنه أثبت الإرادة، وهم لا يثبتونها، لكنهم أثبتوا **العناية**،[6] وفسروها: بإحاطة علم الأول بالكُلِّ، وبما يجب

---

(1) في هامش خ ح ب طرة نصها: (وفيه نظر؛ فإن من لازم الإيجاد الاختياري تأتي الترك فلو قارن الاختيار الوجود لتأتى ترك القديم وهو باطل ويمكن أن يجاب بمنع اللزوم وأن القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لا الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك ه من خط المحقق). تنبيه: كلمة (المحقق) غير واضحة في الطرة. تأمل لوحة 19 من خ ح ب

(2) في شرح المواقف (فالقصد) بالفاء.

(3) انظر: المواقف 1/ 365 - 366.

(4) انظر: أبكار الأفكار 1/ 201.

(5) انظر: شرح المقاصد 1/ 294.

(6) سيأتي لأبي حفص ص 553 أيضا التعريف بالعناية ناقلا فيها كلاما لابن سينا من كتابه (الإشارات).

أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام، وهو منبع لفيضان الخير في الكل، وهو مبدأ نظام الوجود، وهو القضاء.

قوله: {لِأَنَّ كُلَّ عَاقِلٍ يُدْرِكُ مِنْ نَفْسِهِ الْعَجْزَ عَنْ ذَلِكَ}. هذا لا يكفي في امتناع إيجاد الممكن غيره لأن اتصافه بالعجز أعم من أن يكون على جهة الإمكان، أو على جهة الضرورة، فلا يستلزم امتناع القدرة المستلزم لامتناع الايجاد، فلا يكون امتناع الايجاد غنياً عن البيان. ولقد كان المصنف في غِنًى عن قوله: وإلا لأوجدت غيرك بأن يقول: لاستحالة أن توجد نفسك وإلا لاجتمع متنافيان.

قوله:[1] **{عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ}** هو مذهب جمهور المتكلمين واختار[2] **الرازي** في (**تفسيره الكبير**) أنه اسم الروح الذي هو جسم لطيف نوراني سارٍ في الهيكل المحسوس سَرَيانَ الماء في الوَرد والنارِ في الفَحم كامل غير قابل للزوال حامل لصفات الكمال من العقل والفهم. قال فيه ما نصه: (قالوا: لا يجوز أن يكون الإنسان عبارة عن هذا الهيكل المحسوس، لأن أجزاءه أبداً في النموِّ والذبول والزيادة والنقصان، والاستكمال والذوبان. ولاشك أن الإنسان من حيث هو هو أمرٌ باقٍ من أول عمره إلى آخره، وغير الباقي[3] غير الباقي، فالمشار إليه عند كل أحد بقوله: إنما وجب أن يكون مغايرا لهذا الهيكل، ثم اختلفوا عند ذلك في أن الذي يشير إليه كل أحد بقوله: أنا أي شيء هو. والأقوال فيها كثيرة، إلا أن أيسرها تحصيلا وتلخيصا أنها أجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان الماء في العود[4] والدهن في السمسم، والنار في الفحم. ثم إن المحققين منهم قالوا: إن الأجسام التي هي باقية من أول العمر إلى آخره أجسام مخالفة بالماهية والحقيقة للأجسام التي منها يتألف هذا الهيكل، وتلك الأجسام حية لذاتها، مدركة لذاتها،

---

(1) انظر: السنوسية ص 79. دار القلم.

(2) في هامش خ الأصل طرة: (انظره مع قوله تعالى: أم خَلَقُوا السموات والأرض، بعد قوله: أم خُلِقُوا الخ). وفيه أيضاً قبالة قوله (لطيف لخ مدلول أنا).

(3) في تفسير الرازي 4/ 127 هكذا: (..من أول عمره، والباقي غير ما هو غير باق ..).

(4) في خ ح ب، وخ ع، وخ م د (الدهن) وعليها علامة ولعل المراد (العود) الذي يجعل دهناً، والمعنى مع (العود) أوضح وأظهر، وفي تفسير الرازي 4/ 127 (..سريان النار في الفحم والدهن في السمسم وماء الورد في الورد..)

نورانية لذاتها، فإذا خالطت هذا البدنَ وصارت سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم صار هذا الهيكل مستنيرا[1] بنور ذلك الروح، متحركا بتحريكه.

ثم إن هذا الهيكل أبداً في الذوبان والتحلُّل والتبدل، إلا أن تلك الأجزاء باقية بحالها، وأنها[2] لا يعرض لها التحلل؛ لأنها مخالفة بالحقيقة[3] لهذه الأجسام،[4] فإذا فسد هذا القالَب انفصلت تلك الأجسام اللطيفة النورانية إلى عالم السماوات، والقدس والطهارة؛ إن كانت من زُمْرة السعداء، وإلى الجحيم وعالم الآفات إن كانت من زمرة الأشقياء هـ).[5] ونسب هذا القول في (**المواقف**)[6] إلى **النَّظَّام**، وذكر أقوالا آخر للمنكرين تجرُّدَ النفس. والقول بالتجرّد منسوب إلى **الفلاسفة** المشهورين من المتقدمين والمتأخرين، وإلى **الغزالي**، **والراغب**،[7] وجمع من **الصوفية**[8] **المكاشفين**.[9] وقال في **شرح المقاصد**: (إنه مذهب المحققين وأهل الإسلام).[10]

---

(1) في الرازي (مستطيرا) ولا تناسب ما بعدها.

(2) في الرازي (وإنها)

(3) في التفسير (بالماهية)

(4) هنا بياض بالأصل وخ ح ب وخ ع وخ م ك وكلمة غير واضحة في خ م د وفي تفسير الرازي (الأجسام البالية)

(5) انظر: مفاتيح الغيب التفسير الكبير 4/ 127 عند تفسير سورة البقرة آية 154، لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت: 606هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة - 1420 هـ.

(6) انظر: المواقف 2/ 667 – 670.

(7) هو الحسين بن محمد بن مفضل الإمام أبو القاسم المعروف بالراغب الأصبهاني نزيل بغداد، أديب، من الحكماء، أحد أعلام العلم، ومشاهير الفضل، متحقق بغير فن من العلم وله تصانيف تدل على تحقيقه وسعة دائرته في العلوم وتمكنه منها (ت سنة 500 هـ)، له مصنفات منها: أخلاق الراغب، وأفانين البلاغة، وتحقيق البيان في تأويل القرآن، وتفسير القرآن، وتفضيل النشأتين وتحصيل السعادتين، ودرة التأويل في متشابه التنزيل، والذريعة إلى مكارم الشريعة، ورسالة في فوائد القرآن، ومحاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، والمعاني الأكبر، ومفردات ألفاظ القرآن. انظر: كشف الظنون 5/ 311، والوافي بالوفيات 13/ 29، وبغية الوعاة 2/ 297، وطبقات المفسرين للداوودي 2/ 329، وطبقات المفسرين للأدنهوي ص 168 – 169، والأعلام للزركلي 2/ 255.

(8) سيأتي التعريف بهم عما قريب.

(9) المكاشفة: يقال لها رفع الحجاب، الذي بين الروح الجسماني، الذي لا يمكن إدراكه بالحواس الظاهرة. وقد تطلق المكاشفة على المشاهدة أيضا. انظر: التعريفات ص 227، و184، وكشاف اصطلاحات الفنون 2/ 1366 – 1367.

(10) انظر: شرح المقاصد 2/ 456.

قوله: {أَفَيَرْضَى عَاقِلٌ لخ[1]} نحو هذا للإمام الرازي ردّاً[2] على الطبائعيين[3] في نسبة التأثير[4] إلى القوى الجسمانية. فقد ذكر أن العقل قاطع بامتناع صدور هذه الأفعال المختلفة، والتركيبات العجيبة الدالة على غاية القدرة والحكمة عن قوة بسيطة ليس لها شعور أصلاً، مع أنها حالة في جسم متشابه الأجزاء، أو متشابه الامتزاج على اختلاف الرأيين، إذ عند أرسطو أجزاء المَنِيّ كالكل في الاسم والحد من غير اختلاف في الحقيقة لكونه منفصلا عن الاثنين فقط، وعند بقراط[5] أجزاء المني مختلفة بالحقائق متمايزة في نفس الأمر، إذ يخرج من اللحم شبيه به، ومن العظم شبيه به، وكذا سائر الأعضاء، غاية الأمر أنها غير متمايزة، وهو معنى تشابه الامتزاج، ولكل من الفريقين احتجاجات مذكورة في مواضعها.

فعلى الأول يلزم أن يكون الشكل الحادث من فعل الصورة، في المَني هو الكُرَة[6] على ما هو شأن القوة الغير المشاهدة في المادة المتشابهة، وعلى الثاني يلزم أن يكون الحاصل كُرَات مضموم[7] بعضها إلى بعض، وأن لا يبقى وضع الأعضاء

---

(1) تمام هذه الفقرة من السنوسية ص 86: (... أن يسند هذا الصنع العجيب، والشكل الغريب، لشيء من العالَم منفردا أو مجتمعا، فضلا أن يسنده إلى خصوصية موات، لا يسمع ولا يبصر ولا يغني شيئا؟ كلاّ والله).

(2) هكذا بالأصل (ردّاً) بصيغة المصدر وإعرابها واضح أنها حال مما قبلها، وفي خ م د و خ ع (رادّ). بصيغة اسم الفاعل مرفوعاً، وإعرابها أنها خبر لمحذوف أي وهو راد فيكون اسناد الرد إلى الكلام مجازاً.

(3) الطبائعيون: نسبة إلى الطبائع الأربع وهي: (التراب، والماء، والنار، والهواء) ويعتقدون أنها أصول كل شيء، إذ العالم مركب منها. انظر: كتاب العقائد والديانات، مع التعليق عليه، لابن الجوزي البغدادي ص 17، والملل 2 / 61، وكشاف اصطلاحات 2/ 1130.

(4) في هامش خ الأصل وخ م د طرة: (الرد على الطبائعيين في تأثير القوى الجسمانية).

(5) في شرح المقاصد 2/ 417 (أبقراط) وهو عالم موسوعي في الطب جمع علوم عصره ومن سبقه، عاش ما بين 460 ق.م و377 ق. م. أقام في حمص ومارس الطب تاركاً آثاراً كثيرة جمعها خلال ملاحظاته ومعالجته، اعتقد أن الجسم يتكون من عناصر أربعة رئيسية، وأن المرض عند ما يحدث اختلال في توازن هذه العناصر في الجسم الإنساني، نقلت أعماله إلى اللغات الأوروبية الحديثة، واستفاد منه الأطباء العرب والمسلمون وعرفوه، أشهر مؤلفاته (كتاب الفصول) المتضمن لمقالات عدة باليونانية. انظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص 64، للقفطي، وصوان الحكمة ص 207 – 214، نقلا عن حاشية المقاصد 2/ 417، وحاشية كشاف اصطلاحات الفنون 1/ 46، وذكر له الرازي في تفسيره الكبير 32/ 426 كتاباً اسمه (الفصول). وقد ذكر الرازي في كتابه الأربعين ص 90 نحوا من هذا الكلام .

(6) الكرة: هي جسم يحيط به سطح واحد في وسطه نقطة، جميع الخطوط الخارجة منها إليه سواء.انظر: التعريفات ص 183، ودستور العلماء ص 85.

(7) هكذا بالأصل وباقي خ (مضموم) وهو يحتمل أن يكون مرفوعاً أو مجروراً، والأولى أن يكون منصوباً هكذا (مضموماً) نعت لكرات؛ نعتا سببياً.

وترتيبها على نسبة واحدة لكون المني رطوبة سيالة لا يحفظ الوضع والترتيب فإن قيل، إنما يمتنع اختلاف آثار القوى العديمة الشعور في المادة الواحدة لو لم تفد القوة المفصلة فيها تمييزا واختلاف مواد للأعضاء قلنا فيعود الكلام إلى القوة المفصلة فإن اعترفوا بأن القوى في مرتبة الوسائط والآلات لا الفواعل والمؤثرات والمؤثر إنما هو خالقها القادر المختار الفعال لما يشاء فقد اهتدوا ولم يبق سبيل إلى إثبات القوى والحاصل أن ما يدرك بعلم التشريح من الصور والكيفيات والأوضاع في بدن الإنسان يمتنع أن يحصل عن القوة المصورة في مادة المنيِّ، أما من جهة الفاعل ؛ فلكونه عديم الشعور، وأما من جهة القابل فلكونه معدوما.[1] قال السعد في (شرح المقاصد): (وقد يجاب بأنه استبعاد، وإنما يمتنع لو لم يكن ذلك بإذن خالقها، بمعنى أنه خلقها لذلك، وأوجدها كذلك. وعن الثاني بأنه لو سلم بسلاطة القوة المصورة وتشابه أجزاء المني فلا خفاء في أنه من أجزاء مختلفة الطبائع، وحينئذ لا يلزم أن يكون الحيوان كرة أو كرات؛ إذ يلزم أن يكون فعل القوة في المركب فعلها في واحد الأجزاء هـ).[2]

وللطوسي في (شرح الإشارات) بعدما فصل في كيفية صدور العقول والأجرام الفلكية ونفوسها عن المبدأ ما نصه: (وإنَّما أَطْنبنا القولَ؛ لأن أكثر الفضلاء مِن الذين لم يتعمقوا في الأسرار الحكيمة قد تحيَّروا في هذه المسألة، وأقدموا بجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء، والتشنيع عليهم، وقد شنَّع عليهم أبو البركات البغدادي[3] بأنهَّم نسبوا المعلومات التي في المراتب الأخيرة إلى المتوسطة، والمتوسطة إلى العالية، والواجب أن ينسب الكل إلى المبدأ الأول، ويجعل المراتب شروطا معدة لإفاضته تعالى. وهذه مؤاخذة تشبه المؤخذات

---

(1) في شرح المقاصد (متشابهاً) بدل (معدوماً).

(2) انظر: شرح المقاصد 2/ 418. ومن قول أبي حفص (نحو هذا للرازي إلى قوله واحد الأجزاء) هو ملخص كلام السعد في المقاصد 2/ 417.

(3) هو هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي، أبو البركات المعروف بأوحد الزمان، ولد سنة 480هـ وتوفي ببغداد سنة 570هـ طبيب فيلسوف كان يهودياً ثم أسلم في آخر عمره، له الكثير من المؤلفات في الطب والمنطق والفلسفة منها: اختصار التشريح، وأمين الأرواح في المعاجين، ورسالة في العقل وماهيته، وكتاب المعتبر، في الحكمة، وغيرها، انظر: كشف الظنون 6/ 505، وطبقات الأطباء 1/ 228، ووفيات الأعيان 2/ 193، وتاريخ حكماء الإسلام ص 152، والأعلام للزركلي 8/ 74.

اللفظية، فإن الكل متفقون على صدور الكل منه جلّ جلاله، وأن الوجود معلول له على الاطلاق بأن تساهلوا في تعاليمهم وأسندوا معلولا إلى ما يليه كما يسندون إلى العلل الاتفاقية والعرضية وإلى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منهم منافيا لما أسسوا وبنوا مسائلهم عليه هـ).[1]

وفي (المواقف) ممزوجا بكلام السيد ما نصه: (ومَنْ[2] تأمَّل في عجائب الأفعال الحادثة في عالم الطبيعة من النباتات المتخالفة الأنواع والحيوانات المتباينة الحقائق البالغة من الإتقان والأحكام أقصى الغاية، وكان راجعا إلى فطنة وإنصاف باقيا على فطرة الله تعالى التي فطر الناس من الذكاء والميل إلى الصواب،

لم يُعْم بَصيرتَه التقليدُ لأهل الأهواء، ولم يكن أسيرا في مطمورة الوهم علم بالضرورة أنها لا يمكن أن تسند إلى قوى بسيطة، أو مركبة عديمة الشعور بما يعرض صادرا عنها رسميا ما يحدث في الحيوانات من الصور والأشكال والتخطيطات المقدارية، والأوضاع المتلائمة في الرحِم، وما يفاض فيه من الصور النوعية، والقوى التابعة على تلك المادة المتشابهة الأجزاء على الرأي الأصوب، وما يراعي فيها - أي في تلك الأمور الحادثة والمفاضة - من حِكَم ومصالح قد تحيَّرت فيها الأوهام، وعجزت عن إدراكها العقول والأفهام. وقد بلغ المُدَوِّنون منها مما علم في الكتب التي دون فيها منافع أعضاء الحيوانات وأشكالها ومقاديرها وأوضاعها خمسةَ آلاف، وما لم يعلم أكثر مما علم، كما لا يخفى على ذي حدس[3] كامل وعلم المتأمل أيضا علما ضروريا لا تشوبه ريبة، ولا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه؛ أنها - أي تلك الأفعال المذكورة - لا تصدر إلا عن عالم كامل علمه، خبير ببواطن الأشياء، وما يخفى منها حكيم متفق أفعاله، مطابقة للمنافع التي يتصور ترتيبها عليها، قدير على كل ما تعلقت به مشيئته بعد علمه المحيط، كما نطق به الكتاب الكريم في عدة مواضع في معرض الاستدلال على عظمة الصانع وكماله.

---

(1) انظر: شرح الإشارات للطوسي ص 224، (القسم الثالث، الإلهيات، الفصل التاسع والثلاثون).
(2) في المواقف (ثم مَن).
(3) تقدم التعريف به.

منها قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾[1] فدل إيراده في معرفة على أنه علم ضروري، يستدل به على غيره هذا هو الحق (الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه)[2] على أن في[3] الاعتراف بالفاعل المختار.

واستنداء الأشياء إليه ابتداء، كما مرت إليه الإشارة مرة بعد أخرى[4] لَمندوحة عن كثير من هذه التحملات؛[5] التي يكذبها العقل الصريح، ويأباها الذهن الصحيح، ولا يقبلها طبع سليم، ولا يذهن[6] لها ذهن مستقيم. ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ﴾[7] منك المبدأ وإليك المئاب هـ).[8]

قوله[9]: {إِذْ كُلُّهُ مِثْلُكَ جِرْمٌ يَعْمُرُ فَرَاغاً}. معنى تماثل[10] الأجسام اتحاذها في الحقيقة بحيث لا تتمايز فيها بينها إلا بالخواص والعرضيات دون الفصول والمنوعات فما صدقات الجسم على كثرتها وانتشارها لإنس والفَرس والحمار والماء والهواء والنار متحدة الحقيقة وإنما التمايز بعرضياتها فالناطقية عرض يختص به هذا الصنف من الأجسام كما أن النمو والإحساس والتحرك بالإرادة كذلك.

---

(1) سورة آل عمران آية: 6.

(2) اقتباس من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ سورة فصلت الآية: 41– 42.

(3) لفظ (في) ساقطة من الأصل ومن المواقف وثابتة في باقي خ.

(4) بين كلمة (أخرى) وكلمة (لمندوحة)كلمة في خ م ك، غير واضحة في الهامش وفي خ ع هكذا (فائدة جليلة هي أن فيه لمندوحة)

(5) بالأصل لفظة (التمحلات) غير واضحة وفي خ ح ب والمواقف (التمحلات) وفي خ ع (التحملات) بتقديم الحاء على الميم.

(6) ذَهِن، كعَلِم. واذهَن إلى ما أقولُ افطنَ. وهو لا يَذْهَن شيئا: لا يَعْقِل. واستَذْهَنك حبُّ الدُّنيا: ذَهَب بذهْنِك. واسْتَذْهَنَتِ السَّنةُ القَصَبَ: ذَهَبَتْ بِذِهْنها وهو نِقْيُها. وفي النَّوادِر: ذَهِنْتُ كذا وكذا: فَهِمْتُه. وذَهَنْتُ عن كذا: فهمت عَنهُ.انظر: تاج العروس من جواهر القاموس 35/ 70، لمحمّد بن محمّد بن عبدالرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (ت: 1205هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية.

(7) سورة آل عمران آية: 8.

(8) انظر: المواقف وشرحها 2/ 541 و554– 555.

(9) عنوان هذه الفقرة كما في السنوسية ص 86: (الانتقال من حدوث ذاتك واحتياجها إلى إثبات حدوث العالم واحتياجه بالمماثلة).

(10) في هامش الأصل وخ ح ب عنوان: (مبحث تماثل الأجسام).

قال في (شرح المقاصد) عندما أخذ في بيان أحكام الجسم ما نصه: (فمنها أن الأجسام متماثلة، أي متحدة الحقيقة، وإنما الاختلاف بالعوارض، وهذا ينبني عليه كثير من قواعد الإسلام، كإثبات القادر المختار، وكثير من أحوال النبوة والمعاد، فإن اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابُدَّ لمرجح مختار، إذ نسبة الموجب إلى الكل على السواء، ولما جاز على كل جسم ما جاز على الآخر كالبرد على النار، والخرق على السماء، ثبت جواز ما نقل من المعجزات، وأحوال القيامة، ومبنى هذا الأصل عند المتكلمين على أن أجزاء الجسم ليست إلا الجواهر الفردة، وإنها متماثلة، لا يتصور فيها اختلاف حقيقة، ولا محيص لمن اعترف بتماثل الجواهر، واختلاف الأجسام بالحقيقة، من جعل بعض الأعراض داخلة فيها، وقد يستند بأن الأجسام متساوية في التحيز وقبول الأعراض، وذلك من أخص صفات النفس، وبأن الجسم ينقسم إلى الفلكي والعنصري بما لهما من الأقسام، ومورد القسمة مشترك، وبأن الأجسام يلتبس بعضها ببعض على تقدير الاستواء في الأعراض، ولولا تماثلها في نفسها لما كان كذلك، والكل ضعيف. ومن أفاضل الحكماء من توهم أن المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم، وإن كانت هي أنواعها مختلفة مندرجة تحته، فتمسك بأن الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد عند كل قوم، من غير وقوع قسمة فيه، فلذلك اتفق الكل على تماثله بأن المختلفات إذا جمعت في حدٍّ واحد وقع فيه التقسيم ضرورة، كما يقال: الجسم هو القابل للأبعاد الثلاثة، والمشتمل عليها، فيعم الطبيعي والتعليمي.

ومنشأ هذا التوهم استبعاد أن يذهب عاقل إلى أن الماء والنار حقيقة واحدة، لا تختلف إلا بالعوارض كالإنسان دون الفصول والمنوعات كالحيوان، كيف ولم يسمع نزاع في أن الجسم جنس بعيد.

ثم قال: (وقول **النظام** بتخالفها[1] لتخالف خواصها؛ إنما يوجب تخالف الأنواع، لا تخالف المفهوم من الحد هـ).[2] وانظر جعله كلام بعض أفاضل الحكماء توهما منشأه استبعاد ما ذكر.

(1) في المقاصد (بتخلفها)

(2) انظر: شرح المقاصد 2/ 293 - 294.

وقد قال هو[1] بنفسه في (**مبحث الرؤية**): (لا خفاء أن حقيقة الإنسان لا تماثل حقيقة الفرس).[2]

وقال في (**المواقف**): (إن القول بتماثل الحقائق باطل، زاد السيد: ولا يقول به عاقل).[3] وقال[4] في (**مبحث الوجود**): (حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة،[5] وما يقال: من أن الكل ذات واحدة تتعدد بحسب الأوصاف لا غير، فالمتقيدون بطور العقل يَعُدُّونه مكابرة لا يلتفت إليها. وقال في (موضع آخر): (القول بتماثل الأجسام باطل بالضرورة).[6]

وقال في (**حواشي شرح التجريد**): (ذهب جماعة من **الصوفية** إلى أنه ليس في الواقع إلا ذات واحدة؛ لا تركب فيها أصلاً، بل لها صفات هي عينها، وهي حقيقة الوجود المنزهة في حدِّ ذاته عن شوائب العدم، وسمات الإمكان، ولها تقيدات بقيود اعتبارية، بحسب ذلك تتراءى موجودات متمايزة، فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي، فما لم يقم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكره من عدم اتحاد الماهيات، ولا يتم أيضا اشتراك الوجود، بل لا يثبت وجود ممكن أصلاً. أقول: هذا خروج عن طور العقل؛ فإن بديهته شاهدة بتعدد الموجودات تعددا حقيقياً، فإنها ذوات وحقائق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط، والذاهبون إلى تلك المقالة يدعون استنادها إلى مكاشفاتهم ومشاهداتهم، ولا يمكن الوصول إليها بمباحث العقل ودلالته، بل هو معزول هنالك كالحسن في إدراك المعقولات. وأما القائلون بدرجات العقل والقائلون بأن ما شهد له العقل بمقبول، وما شهد عليه فمردود، وأنه لا طور وراءه، فيزعمون أن تلك المكاشفات والمشاهدات على تقدير صحتها مؤولة بما يوافق العقل، فهم بشهادة بديهية عندهم مستغنون

---

(1) أي السعد التفتازاني.

(2) انظر: شرح المقاصد 3/ 141 وج 1/ 154، وج 2/ 260 و270 و314. ونص كلامه في المقاصد 2/ 260، 270، 314 : (وأما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجدلي...).

(3) انظر: المواقف 3/ 186 – 187، المرصد الخامس: فيما يجوز عليه تعالى.

(4) أي السيد الشريف

(5) انظر: المواقف 1/ 255.

(6) انظر: المواقف 2/ 325.

عن إقامة برهان على بطلان أمثال ذلك، ويعدون تجويزها مكابرة، لا يلتفت إليها هـ).[1]

والمقصود منه ما ذكره من أن بديهة العقل شاهدة بأن الموجودات حقائق متخالفة وأما قول الصوفية فيأتي مزيد كلام فيه إن شاء الله تعالى، فإذا كانت بديهة العقل تشهد بتخالف الأجسام بالحقيقة وتباين الحقائق بالذاتيات، ونقد مخالفة ذلك مكابرة وجب تأويل قول الأصحاب الأجسام متماثلة على معنى ما قاله ذلك الفاضل، ولا يكون منشأ كلامه الاستبعاد، بل منشأه موافقة بديهة العقول.

فتماثل الأجسام هو اتحادها في مفهوم الجسم، بحيث تتفق في كل ما هو ذاتي له، وتختلف بالعرضيات الخارجة عنه، ولا يلزم من ذلك أن تكون حقيقة الأجسام واحدة؛ لجواز أن ينضم إلى طبيعة الجسم أمر آخر، فيلتئم منهما حقيقة ويكون الجسم، وما انضم إليه كلاهما ذاتي لها، وكذا ينضم إليه أمر آخر غير الأول، فيلتئم منهما حقيقة أخرى كذلك، فتتعدّد الحقائق وتختلف بالذاتيات، ولا منافاة بين كون ما به الاختلاف ذاتيا للحقيقة وكونه عرضيا للجرم، فلا يلزم من تماثل الأجرام بهذا المعنى تماثل الحقائق، وهو بهذا المعنى يكاد يكون ضروريا، فالنار مثلا يجوز عليها البرد من حيث هي جرم، لا من حيث هي نار، إذ بارتفاع الحرارة عنها ترتفع النارية، وتبطل حقيقتها، حيث كانت الحرارة من صفاتها النفسية، وكذا الإنسان يجوز عليه الماهية من حيث جرميته، لا من حيث حقيقة الإنسانية، إذ بارتفاع الناطقية عن الجرم ترتفع الإنسانية ضرورة أن الإنسان هو الحيوان الناطق.

وهذا معنى ما ذكره **الإمام الرازي في (تأسيس التقديس)**[2] أن ذات الإنسان وذات الفرس كل واحدة منهما متماثلة للأخرى، والاختلاف إنما هو بالصفات والأعراض، فيعنى بالذات الجرم، لا ماهية الإنسان، والفرس، فإن تماثلهما بديهي البطلان، وجواز المسخ على جرم الإنسان واضح، وذلك إما بزوال الناطقية عنه

(1) لم أعثر على حواشي شرح التجريد.

(2) انظر: أساس التقديس ص 94. لأبي عبد الله محمد بن عمر الفخر الرازي. دراسة وتحقيق: الدكتور عبد الله محمد عبد الله إسماعيل. الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث - الجزيرة للنشر والتوزيع. الطبعة الأولى: 1432هـ/ 2011.

فترتفع الإنسانية، وإما بتحويل صورته مع بقاء الإنسانية. والله أعلم. وأما القواعد المذكورة فلا نسلم توقف بيانها على ذلك الأصل، وكيف وهو جرف هار.؟

قوله: {إِذْ لَا يُشْتَرَطُ فِي الْحَيَاةِ[1] وَالْعِلْمِ وَغَيْرِهِمَا مِنَ الصِّفَاتِ بِنْيَةٌ مَخْصُوصَةٌ عِنْدَ أَهْلِ السُّنَّةِ} هذا رأي جمهور (المتكلمين أنه لا يشترط في تحقق المعنى المسمى بالحياة اعتدال المزاج، والبنية، والروح الحيواني؛ للقطع بإمكان أن يخلقها الله تعالى في البسائط، بل في الجزء الذي لا يتجزأ، والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الأربعة، وبالروح الحيواني: جسم لطيف بخاري يتكون من إضافة الأخلاط ينبعث من التجويف الأيسر من القلب ويسري إلى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين).[2]

قال الشيخ سعد الدين: (وذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة إلى هذا الاشتراط بناء على ما نشاهد من زوال الحياة بانتقاض البنية، وتفرق الأجزاء بانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي، وبعدم سريان الروح في العضو لسدة أو شدة ربط يمنع نفوذه، قال: ورد بأن غايته الدوران، وهو لا يقتضي الاشتراط؛ بحيث يمتنع بدون تلك الأمور هـ).[3]

واعلم أن ظاهر كلام المصنف أن جميع الموجودات من الجواهر والأعراض يجوز اتصافها بالعلم، والحياة، ونحوها، وليس بصحيح؛ لأن من جملة الموجودات العلم والحياة ونحوها، فكيف تتصف بامتثالها، وفيه قيام العرض بالعرض، ومن جملتها الجهل؛ إن قلنا: إنه عرض موجود، ولا يعقل اتصافه بالعلم، ولعل مراد هذا القائل بجميع الموجودات خصوص الاجرام؛ بناء على تماثلها، كما تقدم.

---

(1) في هامش خ الأصل، وخ ح ب، وخ م د عنوان: (لا يشترط في - تحقق - الحياة بنية مخصوصة ولا اعتدال المزاج).

(2) من قول أبي حفص: (المتكلمين أنه إلى قوله بالشرايين) هو نص كلام السعد في شرح المقاصد 2/ 113. وانظر أيضاً شرح المواقف 2/ 42 - 45، (الفصل الثاني في الكيفيات النفسانية، المقصد الثاني في شروط الحياة).

(3) انظر: شرح المقاصد 2/ 112 - 113.

وفيه مع اندراج الجمادات في عموم الأجرام، نظر؛ لأن اتصافها بالحياة المقتضية للحس والحركة ينافي الجمادية، ولا سبيل إلى دعوى تماثل الحقائق، فإنها مكابرة،[1] كما تقدم. نعم، يمكن أن يلتزم ما ذكر من المنافات فتنتفي الجمادية عند وجود هذه الصفة وقيامها بالجرم حسبما قررناه، وبه تنحل إشكالات كثيرة.

قوله: {مَذْهَبُ الْمُتَكَلِّمِينَ انْحِصَارُ[2] الْعَالَمِ فِي الْجَوَاهِرِ وَأَعْرَاضِهَا}.

قال في المحصل: (المحدث إما أن يكون متحيزا أو قائما به أو لا محيزا ولا قائما به أما القسم الثالث فقد أنكره جمهور من المتكلمين وأقوى ما لهم فيه أن لو فرضنا موجودا غير متحيز ولا حال فيه لكان مساويا لذات الله تعالى فيه ويلزم من الاستواء فيه الاستواء في تمام الماهية وهذا ضعيف لأن الاشتراك في السلوب لا يقتضي التماثل وغلا لزم تماثل المتخلفات لأن كل مختلفين فلا بد وأن يشتركا في سلب ما عداهما عنهما هـ).[3]

والمثبتون للقسم الثالث جعلوا منه النفوس[4] البشرية والعقول لان الجوهر المجرد عنهم أن تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فنفس وإلا فعقل واحتجوا على تجردها بوجوه:[5] الأول أنها تكون محلا لما يمتنع حلوله في الماديات؛ وذلك أنها تتعقل أمورا هذا شأنها، والتعلق إنما هو بحلول الصورة وانطباع المثال، والمادي لا يكون صورة لغير المادي، ومثالا له، فمن جملة متعلقاتها الواجب.

وإن لم تعقله بالكنه والمعاني الكلية، فإنه يمتنع اختصاصها بشيء من المقادير والأوضاع والكيفيات، والحلول في المادي يستلزم الاختصاص بشيء من ذلك، فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محلا للصور الكلية عاقلة لها، وكذا المعاني التي لا يمكن اجتماعها إلا في المجرد، كالضدين فإنه لا تزاحم بينهما في

(1) أي مغالبة وتعاظمًا.
(2) في هامش خ الأصل عنوان: (انحصار العالم في الجواهر والأعراض)، وفي هامش خ ح ب عنوان: (هل العالم منحصر في الجواهر أعراضها أم قسم ثالث).
(3) انظر: المحصل ص 92، تقسيم المحدثات على رأي المتكلمين، والمواقف 1/ 217 - 219، وج 2/ 307 - 308.
(4) في هامش خ الأصل عنوان (النفوس المجردة).
(5) انظر: هذه الوجوه في المواقف 2/ 667 - 674، والمقاصد2 / 458 - 463.

العقل، بل يتصورهما ويحكم بامتناع الاجتماع في محل واحد من المواد الخارجية حكما ضروريا، وهذا الاحتجاج على مقدمات غير مسلمة عند الخصم. الثاني: أنها تصفه بصفات لا توجد للماديات، فتدرك ذاتها وآلاتها وإدراكاتها، ولا تضعف في التعقل عند ضعف البدن وأعضائه، ولا تَهِي[1] بكثرة الفعال والحركات، كما هو شأن القوى الجسمانية، وقد اعترفوا بأن هذا الوجه إقناعي لا برهاني.

الثالث: أنها لو كانت جوهرا ساريا في الجسم أو عرضا حالا فيه لزم أن يكون تعقلها لذلك الجسم دائما أو غير واقع أصلاً، واللازم باطل؛ لأن البدن وأعضاءه مما يعقل تارة ويغفل عنه أخرى، بحكم الوجدان، ووجه الملازمة أنه إما أن يكفي في تعقل ذلك الجسم حضوره بنفسه عند القوة العاقلة أو لا، بل يتوقف على حضور الصورة منه كإدراك الأمور الخارجية، فإن كان الأول لزم الأول؛ لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة، وإن كان الثاني لزم الثاني. ومبنى هذا على أن الإدراك ليس مجرد إضافة مخصوصة بين المدرك والمدرك. وانظر: **(شرح المقاصد)**،[2] و**(المواقف وشرحها)**[3] فقد أطالوا الكلام في تقرير هذه الوجوه وأجوبتها.

وذكر في **مبحث المعاد** من **(شرح المقاصد)**: (أنه ذهب كثير من علماء الإسلام؛ كالإمام **الغزالي**،[4] **والكعبي**،[5] **والحليمي**،[6][7]

---

(1) أي تضعف.

(2) انظر: شرح المقاصد 2/ 458 – 463، مبحث النفس

(3) انظر: المواقف وشرحها 2/ 667 – 674، المرصد الثالث: في النفس.

(4) انظر: الإحياء للغزالي 4/ 494.

(5) هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي الخرساني، أبو القاسم، ولد في بلخ سنة 273هـ وفيها توفي سنة 319هـ أحد أئمة الاعتزال، وشيخ الفرقة الكعبية، له عدة مؤلفات، منها: أدب الجدل، وأوائل الأدلة في أصول الدين، وتفسير القرآن، وقبول الأخبار في معرفة الرجال، ومفاخر خراسان. انظر: لسان الميزان 3/ 255، وتاريخ بغداد 9/ 384، ووفيات الأعيان 1/ 252، ومعجم المفسرين 1/ 303، وطبقات المعتزلة ص 88، والأعلام 1/ 252.

(6) هو الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم الجرجاني، أبو عبد الله، فقيه، شافعي، قاض ومحدث، فارس النظر، ولد بجرجان سنة 338هـ، وتوفي ببخارى سنة 403هـ له بعض التصانيف، منها: منهاج الدين في شعب الإيمان. انظر: الأعلام 2/ 235، والرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة ص 58، لأبي عبدالله محمد بن أبي الفيض جعفر بن إدريس الحسني الإدريسي الشهير بالكتاني (ت: 1345هـ) تحقيق: محمد المنتصر بن محمد الزمزمي الناشر: دار البشائر الإسلامية الطبعة: السادسة 1421هـ–2000.

(7) انظر: المنهاج في شعب الإيمان، للحليمي 1/ 345 – 346، تحقيق: حلمي محمد فودة، الناشر: دار الفكر الطبعة: الأولى، 1399 هـ/ 1979 م.

والراغب،[1] **والقاضي أبي زيد الدبوسي**،[2] إلى القول بالمعاد الروحاني، والجسماني جميعا ذهابا إلى أن النفس جوهر مجرد تعود إلى البدن.

وهذا رأي كثير من **الصوفية**،[3] **والشيعة**،[4] **والكرامية**،[5] وبه يقول جمهور

---

(1) سبقت ترجمته.

(2) هو عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، (دبوس قرية بسمرقند)، القاضي أبو زيد الحنفي أحد القضاة السبعة أول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود، الفقيه الباحث، (ت: ببخارى سنة 432هـ)، له مؤلفات منها: الأسرار في الأصول والفروع، وأمد الأقصى في خزانة الهدى في النصائح والحكم، والأنوار في الأصول، وتأسيس النظر في اختلاف الأئمة، وتقويم الأدلة، في الأصول، وخزانة الهدى، في الفتاوى، وشرح الجامع الكبير للشيباني، في الفروع. انظر: وفيات الأعيان 1/ 410، وشذرات الذهب 3/ 245، والأعلام 4/ 109. وهو في هذه المصادر الثلاثة (عبد الله). وفي البداية والنهاية 12/ 46، وكشف الظنون 1/ 334، والجواهر المضية 1 / 339 (عبيد الله).

(3) الصوفية: الصّوفي: بالضم وسكون الواو عند أهل التّصوّف هو الذي هو فان بنفسه باق بالله تعالى مستخلص من الطبائع متصل بحقيقة الحقائق. والمتصوف هو الذي يجاهد لطلب هذه الدرجة. والمستصوف هو الذي يشبّه نفسه بالصوفي والمتصوّف لطلب الجاه والدنيا وليس بالحقيقة من الصوفي والمتصوّف. قال الجنيد: الصوفية هم القائمون مع الله تعالى بحيث لا يعلم قيامهم إلّا الله. وقال سهل التستري: التصوّف القيام مع الله تعالى بحيث لا يعلمه غير الله. وقيل أول التصوّف علم وأوسطه عمل وآخره موهبة من الله. وقيل، قال الجنيد: التصوف ترك الاختيار. وقال الشبلي: هو حفظ حواسّك ومراعاة أنفاسك. وقيل بذل المجهود في طلب المقصود والأنس بالمعبود وترك الاشتغال بالمفقود. وقيل الصوفي: هو الذي لا يملك ولا يملك أي لا يسترقهم الطّمع. وقيل : الصوفي هو الذي صفا من الكدر وامتلأ من الفكر وانقطع إلى الله من البشر واستوى عنده الذهب والمدر والحرير والوبر.وقيل: الصوفي هو الذي تصفّى قلبه وأخلص لله فلا يتعلّق بربّ آخر. وقيل: الصوفي هو الذي يضع الشوق في ناحية وقلبه أمامه ويضع البخل في جهة ويؤثر الإيثار. وقيل: الصوفي هو من له ذكر مع الجمع وله حالة الوجد عند السماع وعمله مع الأتباع (أي لا يخرج في عمله عن الأصول). وقيل: الصوفي هو الذي يكون دائما مع الله بدون هوى. وقيل: الصوفي هو الذي أمات الله فيه حظوظ النفس وأحياه بمشاهدته. وقال الجنيد: الصوفي كالأرض يعني في التواضع. انظر: اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، لأبي نصر الطوسي، ص 27 – 29، وكشاف اصطلاحات الفنون 2/ 1102، و1/ 457.

(4) الشيعة: هم الذين شايعوا عليا رضي الله عنه على الخصوص. وقالوا بإمامته وخلافته نصا ووصية، إما جليا، وإما خفيا. واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده. وقالوا: ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين، لا يجوز للرسل عليهم السلام إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله. ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوبا عن الكبائر والصغائر. والقول بالتولي والتبري قولا، وفعلا، وعقدا، إلا في حال التقية. انظر: الملل والنحل للشهرستاني 1/ 146.

(5) الكرامية: أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام ، وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتي عشرة فرقة، وأصولها ست العابدية، والتونية، والزرينية، والإسحاقية، والواحدية. وأقربهم الهيصمية، ولكل واحدة منهم رأي. انظر: الملل 1/ 108، والفرق بين الفرق ص 202، ومقالات الإسلاميين ص 141، والفصل لابن حزم 4/ 2، و155، والتبصير في الدين ص 111.

النصارى،[1] **والتناسخية**.[2]

ونقل عن **الإمام الرازي**[3] أن الفَرْق أن المسلمين يقولون بحدوث الأرواح، وردها إلى الأبدان، لا في هذا العالم، بل في الآخرة، **والتناسخية** بِقدمها، وردها إليها في هذا العالم، وينكرون الآخرة، والجنة والنار، والقول بالنفوس المجردة لا يرفع أصلا من أصول الدين، بل ربما يؤديه ويبين الطريق إلى إثبات المعاد؛ بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين ه).[4]

وأما النفوس الفلكية؛ فمذهب **المشائين من الفلاسفة** أنها قوى جسمانية منطبعة في المواد بمنزلة نفوسها الحيوانية كذا في (**الشفا**).[5] وذكر في (**الإشارات**)[6] أنها نفوس مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة.

فقال **الفخر**: يجب أن يكون لكل فلك نفس مجردة؛ هي مبدأ الإرادة الكلية، ونفس منطبعة هي مبدأ الإرادة الجزئية. ورده **الطوسي** بأن هذا مما لم يذهب إليه أحد، بل الإرادات الجزئية تنبعث عن إرادات كلية، مبدؤهما نفس واحدة مجردة تدرك المعقولات بذاتها والجزئيات بجسم الفلك، وتحرك الفلك بواسطة صورته النوعية؛ التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في أنفسنا وأبداننا بعينها. قال **السعد**: (ولا يخفى أن هذه مناقشة في اللفظ هـ).[7]

---

(1) النصارى: أُمَّة المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته عليه السلام، وقد ضل منهم ثلاث فرق، انظر: الملل 2/ 25-27، والفصل 5/ 74- 84، و1/ 37، والتبصير في الدين ص 151 - 152، والكشاف للتهانوي 2/ 1700.

(2) التناسخية: هم الذين يعتقدون أن النفس الناطقة تنتقل من بدن إلى آخر وهم فرق. انظر: الملل والنحل 1/ 18، و3/ 100، والفرق بين الفرق ص253-259، والتبصير في الدين ص 136، والكشاف للتهانوي1/ 512. وكتاب العقائد والديانات لابن الجوزي البغدادي ص 85- 86.

(3) انظر: الشفا ص 440، والإشارات 180، 182، 189.

(4) انظر: المقاصد وشرحها 3/ 343-344. (المبحث الثاني في المعاد)، والمواقف وشرحها 3/ 474-480، (المقصد الثاني في حشر الأجساد..).

(5) انظر : الشفا لابن سينا ص 440، والإشارات له أيضاً ص 180، 182، 189.

(6) انظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا ص 135-137، (القسم الثالث).

(7) انظر: المقاصد وشرحها 3/ 343-344، (المبحث الثاني في المعاد، والمواقف وشرحها 3/ 474- 480، (المقصد الثاني في حشر الأجساد...، وشرح المعالم ص 595- 600.

قوله:[1]{والذي اختاره بعض محققي المتأخرين} هذا البعض هو (عز الدين المقترح) في (شرح الإرشاد) فإنه قال -بعد حجج الفريقين وإبطالها- ما نصه: (وإذا بطل مسلك الفريقين فالمختار في المسألة الوقف هـ). [2] وظاهرٌ أن الوقف إنما هو عن الإثبات والنفي.

قوله: {وفي الأول نظر في بعضه وهو ذات الإنسان لخ} أي لأنه استدل على حدوثها بحدوث الزائد على النطفة.

قوله: {وتقرير الدليل لخ } المشهور في الاستدلال[3] على حدوث الأجرام، وهي المراد بالعالم في كلام المصنف، وجهان،أحدهما: أن تقول الأجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث حادث. أما الكبرى فظاهرة لأن قِدَم ما لا يخلو عن الحوادث يستلزم قدم الحادث. وأما الصغرى فلوجهين، أحدهما مرَّ. والأعراض كلها حادثة؛ إذ لو كانت قديمة لكانت باقية؛ لما تقرَّر من أن القدم ينافي العدم، والأزلية تستلزم الأبدية، لكن الأعراض لا تبقى زمنيْن. وسنذكر دليله. وثانيهما: أن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون؛ لأنها لا تخلو عن الكون في الحيِّز بحركة، وإلا فستكون كما سبق. وكل من الحركة والسكون حادث. أما الحركة فلوجهين؛ أحدهما أنها تقتضي المسبوقية بالغير؛ لكونها تغيرا وانتقالا من حال إلى حال، بل نقول: هي الكون الثاني في مكان آخر، فهي مسبوقة بالحالة الأولى، والكون الأول سبق زماني، والمسبوق بالغير سبقاً زمانياً مسبوق[4] بعدم، والمسبوق بالعدم حادث.

وثانيهما: أن الماهية لا توجد إلا في ضمن الجزئيات، وشيء من جزئياتها لا يوجد في الأزل قطعا، لأنها على التعاقب والزوال وطريان القدم ينافي القدم، وأما السكون فلكونه وجوديا جائز الزوال، فلو كان قديما امتنع زواله؛ لأنه إما واجب أو مستند إليه بطريق الإيجاب.

---

(1) انظر: كبرى السنوسي ص 91 تحت عنوان (إبطال الزائد عن الجواهر والأعراض).
(2) انظر: شرح الإرشاد للمقترح 1/ 185.
(3) في هامش خ الأصل (دليل حدوث الأجرام).
(4) في خ م د، لفظ (مسبوق) مكرر.

قوله: {وهذا من غير التفات إلى دليل استحالة بقاء الأعراض}[1] العرض[2] عند المتكلمين موجود قائم بمتحيز. فخرج عن هذا التعريف الأعدام والسُّلوب؛ إذ ليست موجودة، والجواهر؛ إذ هي غير قائمة بمتحيز، وذات الرب سبحانه وصفاته. **ومعنى القيام بالغير: الاختصاص الناعت.**[3] **وعند الحكماء:**[4] ماهية إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع أي محل مقوم[5] لما حل فيه. ومعنى وجوده في الموضوع: أن يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتمايزان في الإشارة الحسية.

وذهب **الأشعري**[6] ومتبعوه من محققي الأشاعرة إلى أن العرض لا يبقى زمنيين، فالأعراض جملتها على التقضي والتجرد وتخصيص كل بوقته إنما هي للقادر المختار. وإنما ذهبوا إلى ذلك لأنهم يرون السبب المحوج إلى المؤثر هو الحدوث، فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع، فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر العرض، وأن العرض متجدد محتاج إلى المؤثر دائما، فكان الجوهر كذلك حال بقائه بواسطة احتياج شرطه الذي هو العرض إليه، فلا استغناء. وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك. ووافقهم على ذلك **النظام، والكعبي، وقدماء المعتزلة. وقالت الفلاسفة، وجمهور المعتزلة** ببقاء الأعراض سوى الأزمنة والحركات والأصوات.

---

(1) في هامش خ الأصل (الأعراض وتجددها). وفي هامش خ ح ب (العرض).
(2) العرض، انظر: الكشاف للتهانوي 2/ 1175، والتعريفات ص 148، والمبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي ص 100. وكتاب الحدود الكلامية والفقهية ص 106 لأبي بكر محمد بن سابق الصقلي
(3) هو أن يختص شيء بآخر اختصاصاً يصير به ذلك... انظر: شرح المواقف 1/ 496، فقد شرحه تماماً.
(4) من قول أبي حفص (العرض عند المتكلمين إلى قوله بلا دور) ملخص من كلام السيد في شرح المواقف 1/ 480 - 481 و498 - 503. وانظر: المقاصد وشرحها 2/ 7 - 28.
(5) غير واضحة تمام الوضوح خ م ك، د.
(6) انظر: مقالات الأشعري ص 275، لابن فورك.

وذهب **أبو علي الحيادي**[1] **وابنه**[2] **وأبو هذيل العلاف**[3] إلى بقاء الألوان والطعوم والروائح دون العلوم والإرادات والأصوات وأنواع الكلام. واحتج[4] الأصحاب بوجوه العمدة منها أن الأعراض لو بقيت في الزمن الثاني من وجودها وامتنع زوالها في الزمن الثالث وما بعده واللازم باطل بالإجماع وشهادة الحس فغنه يشهد بزوالها بلا اشتباه وبيان الملازمة أنه لو زال العرض بعد بقاء في الزمن الثاني فإما أن يزول بنفسه بأن تقتضي ذاته الزوال وإما بغيره والغير إما وجودي يوجب عدمه لذاته وهو طرو الضد على محل العرض أو لا يوجبه لذاته بل باختياره وإما أمر عدمي وهو زوال الشرط.

والأقسام كلها باطلة. أما الأول: فلأن ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب ألا يوجد أبدا. وأما الثاني: فلأن حدوث الضد مشروط بانتفائه عنه، فإن المحل ما لم يَخْلُ عن ضدٍّ لم يكن اتصافه بضد آخر، فلو كان انتفاؤه عن المحل معللا بطريانه لزم الدور، أو نقول: لما كان التضاد من الطرفين فليس الطاري بإزالة الباقي بأولى من العكس، بل الدفع أهون من الرفع. وأما الثالث: فلأن الفاعل بالاختيار لا بد له من أثر، والعدم نفي محض لا يصلح أثر المختار ولا غيره. أو نقول: ما أَثَره

---

(1) كذا يظهر من الأصل، وباقي خ. والصواب: الجبائي، وهو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، أبو علي، من أئمة المعتزلة، ورئيس علماء الكلام في عصره، وإليه تنسب الطائفة المعروفة بالجبائية. له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب، وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري شيخ السنة علم الكلام، وله معه مناظرة روتها العلماء. له تفسير حافل مطول رد عليه الأشعري. (ت: بالبصرة سنة 303هـ)، انظر: وفيات الأعيان 4/ 267- 269، والبداية والنهاية 14/ 798طبعة هجر، وشذرات الذهب 4/ 18، والوافي بالوفيات 4/ 55.

(2) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي بن عبد الوهاب ولد عام 247هـ بالبصرة، ثم قدم بغداد سنة 314هـ أخذ علم النحو عن أبي العباس المبرد، وأخذ علم الكلام عن أبيه، وكان شديد الحرص عليه، شيخ المعتزلة وابن شيخهم، وإليه تنسب الطائفة (ت: سنة 321هـ). انظر: البداية والنهاية 15/ 75، والشذرات 4/ 106، والعبر 2/ 12، والوافي بالوفيات 18/ 263- 264.

(3) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول، العبدي، أبو الهذيل العلاف، من أئمة المعتزلة، ولد بالبصرة سنة 135هـ واشتهر بعلم الكلام. قال المأمون: أطل أبو الهذيل على الكلام كإطلال الغمام على الأنام، كف بصره في آخر عمره. له مقالات في الاعتزال، ولأبي الهذيل كتاب يعرف بميلاس وكان ميلاس رجلا مجوسيا فأسلم وكان سبب إسلامه أنه جمع بين أبي الهذيل المذكور وجماعة من التنويه، فقطعهم أبو الهذيل، فأسلم ميلاس عند ذلك. (ت: ببغداد سنة 226هـ). انظر: وفيات الأعيان 4/ 265- 267، والعبر 1/ 332، والشذرات 3/ 165، والنجوم الزاهرة 2/ 248.

(4) في هامش خ ح ب، و خ م د طرة: (عمدتهم في إبطال بقاء الأعراض زمنين).

عدَم فلا أثر له فليس فاعلا. وأما الرابع: فلأن ذلك الشرط إن كان عرضا آخر نشر؛ لأنا ننقل الكلام إلى العرض الذي هو شرط، فيكون زواله بزوال شرطه الذي هو عرض ثالث، وهكذا فيلزم وجود أعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض، وإن كان جوهرا، والجوهر مشروط بالعرض لزم الدور؛ لأن بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الآخر، وموقوف عليه، وقد اعترض[1] هذا الدليل بأن نختار أنه يزول بنفسه، وقولك[2] فلا يوجد ابتداء ممنوع؛ لجواز أن توجب ذاته العدم في الزمن الثالث، والرابع، خاصة.

ثم هذا الدليل وارد في الزمن الثاني بعينه؛ بأن يقال: لا يجوز زواله في الزمن الثاني؛ لأن زواله إما لذاته أو لغيره لخ، وأيضا قد يزول بضد طارئ على محله. قولكم: حدوثه مشروط بزواله عنه. قلنا: إن أوجبتم في الشرط تقدمه على المشروط منعنا كون حدوث الضد الطاري مشروطا بزوال الضد الباقي، ولا دليل عليه إلا امتناع الاجتماع، ولا دلالة له على هذا الاشتراط، وإن لم توجبوا في الشرط تقدمه لم يمتنع التعاكس، فيجوز أن يكون كل منهما شرطا للآخر، ويكون الدور اللازم منه معيا، كما أن دخول كل جزء من أجزاء الحقيقة في حيز الآخر مشروط بخروج الآخر منه، وبالعكس، ولا محذور في ذلك؛ لأن مرجعه إلى تلازمهما. وبالجملة هما معا في الزمان والمعية لا تنافي العلية والطاري أقوى من الباقي لقربه من السبب، فهو أولى بإزالة الباقي أيضا، وقد يزول؛ لأن الفاعل الذي فعله لا يفعل إلا لأنه يفعل عدمه، إذ مجرد امتناع الفاعل من إبقاء ما فعله كاف في زواله أيضا، لا نسلم أن العدم لا يصدر أثرا، نعم ذلك في المستمر، وأما الحوادث فلم لا يجوز أن يكون بفعل الفاعل، كالوجود الحادث، وما الدليل على امتناعه، وأيضا قد يزول بزوال شرطه، ونختار أن الشرط عرض من الأعراض التي لا تبقى لذاتها كدورات متعددة من الحركات، فيكون كل واحد منها بدلا عن الآخر، فيستمر وجود ذلك العرض بوجود شرطه مادام تتبادل تلك الأعراض، فإذا انتهت إلى ما

---

(1) في هامش خ ح ب (اعتراضه).

(2) في خ م د (قولك). بدون واو

لا بدل له كالدورة الأخيرة زال الشرط، فيزول العرض الباقي، بلا نشر، أو نختار أن الشرط جوهر، وشرط الجوهر تلك الأعراض المتبادلة بلا دور).[1]

قوله: {لأن الضد إن طرا قبل عدم القديم لخ} فيه نظر؛ لجواز أن يتصاحب في الزمن كما تقدم.

قوله: {وإن شئت فاستدل باستحالة عُرُوّ الجرم لخ} صوابه عَراء؛[2] لأنه من عرا يعرا لا من عرا يعرو.[3] قسم المتكلمون العرض إلى ما يختص بالحسي وهو الحياة، وما يتبعها من الإدراكات والحواس ومن غيرها كالعلم والقدرة والإرادة والكراهة والشهوة والنفرة وغيرها، وإلى ما يختص به وهو الأكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، والمحسوسات بإحدى الحواس الخمس كالأصوات والألوان والروائح والطعوم والحرارة وأخواتها. **(وجعل الحكماء[4] المقولات عشرا)**[5] الجوهر وما عداه تسعة، كلها أعراض. وعمدتهم الاستقراء،[6] وقد ضبطوه بما يقلل الانتشار فقالوا: العرض إما أن يقبل لذاته القسمة أولا. الأول الكَمّ، وإنما قلنا بذاته ليخرج الكم بالعرض، كالعلم بمعلومين، والمراد بالقسمة أن يفرض فيه شيء غير شيء لا الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان؛ إذ لو أريد ذلك لم يتناول الحدُّ الكمَّ المتصل، وإنما يتناول المنفصل.

---

(1) انظر: شرح المواقف 1/ 480- 481- و498- 503.

(2) العَرَاء عَلَى وجْهين: مَقْصُورٌ، وَمَمْدُودٌ، فَالْمَقْصُورُ النَّاحِيَةُ، وَالْمَمْدُودُ الْمَكَانُ الْخَالِي. والعَراء: كلُّ شيءٍ أُعْرِيَ من سُتْرَته. انظر: اللسان 15/ 49.

(3) عرا: عَرَاهُ عَرْواً واعْتَرَاه، كِلاَهُمَا: غَشِيَه طَالِبًا مَعْرُوفَهُ. انظر: اللسان 15/ 44.وقد علق الإمام اليوسي في حواشي شرح الكبرى 2 / 77 بقوله: (المعروف في اللغة أن يقال: عرا عريا وعراء، وهذه المادة يائية، وأما عراه يعروه بالواو أي غشيه طالبا لمعروفه فلا مدخل له هنا).

(4) من قوله (وجعل الحكماء إلى قوله الحركة فيهما) هو من كلام السيد في شرح المواقف 1/ 483- 491.

(5) في هامش خ م (ك) رمز ط (وتحته: وقد نظم بعض المقولات) وفي هامش الأصل وخ ح ب (المقولات العشر).

(6) الاستقراء: هو الحكم على كليٍّ بوجوده في أكثر جزئياته،انظر التعريفات ص 18، والكشاف 1/ 172 - 173، والكليات لأبي البقاء ص 105 - 106.

والثاني وهو ما لا يقبل القسمة لذاته؛ إما أن يقتضي النسبة لذاته أن يكون مفهومه معقولا بالقياس إلى الغير أولا يقتضي النسبة، والثاني الكيف، ولا ترد الوحدة لأنها عدمية، والأول هو ما يكون مفهومه معقولا بالقياس إلى الغير، فهو النسبة وأقسامه سبعة:[1] الأول **الأين**، وهو حصول الجسم في المكان أي الحيز المختص. الثاني **المتى**، وهو حصوله في الزمن أو طرفيْه وهو الآن كالحروف الآنية.[2] الثالث **الوضع**، وهو هيئة عارضة للشيء بسبب نسبة أجزائه بعضا إلى بعض، وإلى الأمور الخارجية كالقيام والاستلقاء، الرابع **الملك**، وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به، وينتقل بانتقاله، وبهذا القيد يمتاز عن الأين، سواء كان ذلك المحيط أمرا طبيعيا كالإهاب للهرة، أولا كالثوب والخاتم. الخامس **الإضافة**، وهي النسبة المتكررة؛ أي نسبة تعقل بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة أيضا بالقياس إلى الأولى، كالأبوة فإنها تعقل بالقياس إلى البنوة وإنها نسبة معقولة بالقياس إلى الأبوة، فالإضافة أخص من مطلق النسبة، فإذا نسبت المكان إلى ذات الممكن حصل للممكن فيه اعتبار الحصول هيئة الأين، وإذا نسبناه إليه باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل مضافا، لأن لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى، هي كون الشيء ذا مكان، أي متمكنا فيه بالمكانية والمتمكنية من مقولة الإضافة، وحصول الشيء في المكان نسبة تعقل بين ذات الشيء والمكان، لان نسبته معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى.

السادس أن يفعل، وهو التأثير كالمسخن ما دام يسخن، فإن له مادام يسخن حالة غير قارة، وهي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة أن يفعل، فهو غير ما هو مبدأ للسخونة؛ أي المسخن لأنه يبقى بعد التسخين. **السابع أن ينفعل**، وهو التأثير كالمسخن ما دام يتسخن، فإن له حينئذ[3] حالة غير قارة هي التسخن التسخني؛ الذي هو من مقولات أن ينفعل، فهو إذا غير السخونة لبقائها بعده، وغير استعداده لها لثبوته قبله.

---

(1) انظر في تعريف هذه الألفاظ: المبين، للآمدي ص 101 – 102، والمقاصد 2/ 31 – 236، والمواقف وشرحها 1/ 483 – 582، و2/ 188 – 303

(2) هكذا بالأصل (الآنية) وخ ح ب وفي خ ع (الآتية) بالتاء المثناة من فوق وفي خ م د، ك (الاس) وهي غير واضحة.

(3) في خ م ك، وخ ح ب، وخ ع رمز لها (ح)

قال السيد الشريف: (واعلم أن دعوى انحصار المقولات العرضية في الأمور التسعة يشتمل على مقامين: أحدهما أن هذه التسعة أجناس عالية، والثاني أنه ليس للأعراض جنس عال سواها، وليس شيء من هذين المقامين بيقيني هـ).[1] وقال أيضا: (واعلم، أن انحصار الممكنات في هذه المقولات من المشهورات في ما بينهم، وهم معترفون بأنهم لا سبيل لهم إليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد إلا ظنا ضعيفا، ولذلك خالفه بعضهم فجعل المقولات أربعا: الجوهر، والكم، والنسبة الشاملة للسبعة الباقية، وبعضهم جعلها خمسا بعد الحركة مقولة برأسها، وقال: العرض إن لم يكن قارّاً فهو الحركة، وإن كان قارا فإما أن لا يعقل إلا مع الغير فهو النسبة والإضافة، أو يعقل بدون الغير، وحينئذ إما أن يقتضي لذاته القسمة فهو الكم أولا، فهو الكيف، وقد صرحوا بأن المقولات أجناس عالية الموجودات، وأن المفهومات الاعتبارية من الأمور العامة وغيرها، سواء كانت ثبوتية أو عدمية كالوجود والشيئية والإمكان والعمى والجهل ليست مندرجة فيها، وكذلك مفهومات المشتقات كالأبيض والأسود خارجة عنها؛ لأنها أجناس لماهيات لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والإنس والفرس وكون الشيء ذا بياض لا تحصل به ماهية نوعية، قالوا: وأما الحركة فالحق أنها من مقولة أن ينفعل، وذهب بعضهم إلى أن مقولتي الفعل والانفعال اعتباريتان، فلا تندرج الحركة فيهما هـ).[2] وما أشار إليه **المصنف** من استحالة خلو[3] الجرم من **الأعراض**، قال في **(الإرشاد)**:[4] هو مذهب أهل الحق، ومعناه أنه لا يخلو عن واحد من كل جنس من أجناسها، كما **قال (المقترح) في (شرحه)** قال: **(فإن كان العرض مما له ضد فلا** يخلو عنه أو عن مثله ضده، وإن لم يكن له ضد فلا يخلو عنه أو عن مثله،[5] قال: ونقل عن بعض الملحدة أنه يجوز خلو الجواهر عن جميع الأعراض، وكذلك نقل

(1) انظر: شرح المواقف 1/ 488.
(2) انظر: شرح المواقف 1/ 483- 491.
(3) في هامش خ ح ب، و خ م د، وخ ع (استحالة خلو الأجرام من الأعراض).
(4) انظر: الإرشاد للجويني ص 29، باب القول في حدث العالم. وانظر: شرح المواقف 1/ 638- 641.
(5) في هامش خ ح ب، و خ ع طرة: (ما قيل في قاعدة أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده).

عن الصالحية أصحاب صالح قبة[1] من أوائل المعتزلة، ونقل عن بعض المعتزلة أنه يجوز الخلو عن الألوان، وعن بعضهم جواز الخلو عن الأكوان).[2] ولما ذكر **الإمام في (المحصل): (أن الأجسام متماثلة،**[3] واحتج بأمور: منها أنها متساوية بأسرها في قبول جميع الأعراض فتكون متساوية في الماهية، قال: والاعتراض أنه لم يصح عندنا أن جرم النار قابل للكثافة الأرضية وأن الجرم الفلك قابل للصفات المزاجية هـ).[4]

أي فلا يلزم أن يقبل كل جرم جميع ما يقبله الآخر، ولا دليل على حقية هذه القاعدة، وهي أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده كما في المواقف،[5] ثم لانسلِّم أن القابلية موجودة حتى يلزم التسلسل في احتياج القبول؛ لأن مرجعها إلى مكان الاتصاف، والإمكان عدمي، وأيضا هي نسبة بين القابل والمقبول، والمقولات النسبية لا يرى المتكلمون وجودها.

قوله: {لا نسلم أن لذوات العالم صفات زائدة} لم ينكر وجود الأعراض إلا ابنُ كيسان[6] الأصم؛[7] فإنه ذهب إلى أن العالم كله جوهر، فالحرارة والبرودة

---

(1) الصالحية: أصحاب صالح بن عمر الصالحي، والصالحي، ومحمد بن شبيب، وأبو شمر، وغيلان؛ كلهم جمعوا بين القدر والإرجاء. فأما الصالحي - وهو صالح بن قبة بن صبيح بن عمر من رؤساء القفرية الزيادية - فقال: الإيمان هو المعرفة بالله تعالى على الإطلاق، وهو أن للعالم صانعا فقط. والكفر هو الجهل به على الإطلاق. قال: وقول القائل: ثالث ثلاثة، ليس بكفر لكنه لا يظهر إلا من كافر. وزعم أن معرفة الله تعالى هي المحبة والخضوع له. ويصح ذلك مع حجة الرسول. ويصح في العقل أن يؤمن بالله، ولا يؤمن برسوله. غير أن الرسول عليه السلام قد قال: «من لا يؤمن بي فليس بمؤمن بالله تعالى» وزعم أن الصلاة ليست بعبادة لله تعالى، وأنه لا عبادة له إلا الإيمان به؛ وهو معرفته. وهو خصلة واحدة لا يزيد، ولا ينقص. وكذلك الكفر خصلة واحدة لا يزيد ولا ينقص الماهية. انظر: الفرق بين الفرق ص 18، 93 ، 193، والتبصير ص 60، والملل والنحل 1/ 137 - 138، وكشاف اصطلاحات الفنون 2/ 1055، والوافي بالوفيات 16/ 154.

(2) انظر: شرح المقترح 1/ 203 - 204.

(3) قال في المواقف 2/ 638، - في المقصد السادس: الجسم هل يخلو عن العرض وضده - : (وأما المتكلمون فمنعهم منه بناء على أن الأجسام متجانسة).

(4) انظر: المحصل، ص 131، (مسألة الأجسام متماثلة...).

(5) انظر: المواقف 1/ 638.

(6) في هامش خ الأصل (أنكر الأصم وجود الأعراض)، وفي خ ح ب (ابن كيسان ينكر وجود أعراض).

(7) انظر: شرح المواقف 1/ 491. المقصد الرابع - الموقف الثالث في الأعراض، وفي الحاشية ترجمة للأصم وهو عبد الرحمن بن كيسان، أبو بكر الأصم، فقيه معتزلي مفسر، فصيح اللسان، كانت له مناظرات مع العلاف، له عدة مصنفات، منها: تفسير القرآن، توفي نحو سنة 225هـ انظر لسان الميزان 3/ 427، وطبقات المعتزلة ص 56، والأعلام 3/ 323، وكشف الظنون 5/ 512.

واللون والضوء جواهر. وأنكر المتكلمون[1] المقولات النسبية عدا الأين وسموه بالكون.

قوله: {المحققون على أن الحال محال}. سيأتي الكلام على الحال إثباتاً وإبطالاً.

قوله: {وجب لها الحدوث}. لو قال مكانَهُ: انتفت عنها الأزلية. وإلَّا فالحادث والقديم كلاهما موجود، والحال غير موجود.

قوله: {تارة تمكن فيه لخ} قال **(الشيخ تقي الدين المقترح) في (شرح الإرشاد)**: (نقل عن طائفة القول[2] بكمون[3] الأعراض وظهورها. فلابد من الإفصاح عن حقيقة الكُمون، والظهور.[4] اعلم: أن الكمون في الأجسام يطلق على الاستتار، وهذا غير معقول في الأعراض، وإنما الكمون المُدَّعىَ في الأعراض أنها مقتضية حكمها، ومعنى ظهورها اقتضاؤها حكمها، وكان الخصم يرى أن أحكام الأعراض هي التي تتضاد لا أنفس المعاني الموجبة للأحكام، ونحن نقول: إنها تتضاد الأحكام لتضاد معانيها الموجبة لها، إذ لو تَنَافَتْ بأنفسها لزم اختصاص الحكم المضاد عن الحكم غير المضاد بأمر؛ باعتباره يثبت التنافي، وفي ذلك إثبات الحال للحال، وذلك محال، فمِنْ هنا قرر صاحب الكتاب[5] الاستدلال على إبطال[6] الكمون والظهور بثلاثة أدلة: الأول منه اجتماع الضدين، فإن الحركة والسكون ضدان لا محالة، والثاني أن المعنى يقتضي حكمه لنفسه، فلو وجد غير

---

(1) انظر: المواقف وشرحها 2/ 188 - 189 و193 المرصد الرابع في النسب المقدمة قال العضد (أثبت الحكماء المقولات النسبية، وأنكرها المتكلمون إلا الأين لوجوه...) وقد شرح المحقق - الأين - في الحاشية. وقال أيضاً ص 193، الفصل الأول في مباحث المتكلمين في الأكوان قال: المتكلمون وإن أنكروا سائر المقولات النسبية، فقد اعترفوا بالأين وسموه بالكون).

(2) في هامش خ الأصل طرة (الكمون والظهور).

(3) الكمون: استتار الشيء عن الحس. انظر: معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم للسيوطي ص 135.

(4) انظر: في معنى الكمون والظهور، المباحثات لابن سينا ص 222، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد ص 225، للزاهد الصفار، ومقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك ص 282-283 ن وحواشي اليوسي على شرح الكبرى 2 / 84-85.

(5) أي إمام الحرمين

(6) في هامش خ ع طرة (إبطال الكمون والظهور).

مقتض حكمه تخلف عنه وصف نفسه لا محالة وذلك باطل. الثالث أنه يكون كمونا جائزا وظهورا جائزا يستدعي كل واحد منها موجبا ضرورة جوازه، ثم ذلك الموجب لابد أن يكون كامنا أو ظاهرا فيلزم موجب تكمينه وظهوره ويتسلسل. وهذا عندي يلزم في الظهور ولا يلزم في الكمون ضرورة أن عدم اقتضائها حكمها أمر سلبي والسلب لا يعلل هـ).[1] وفي قوله «ولا يلزم في الكمون ضرورة أن عدم اقتضائها لخ» نظر، واقتصر المصنف على مِن الأوجه الثلاثة على الوجه الأول في إبطال الكمون والظهور وزاد وجها آخر.

قوله: {وإما مع انتقال[2] من محل إلى محل}.احتج المتكلمون على امتناع انتقال العرض من محل إلى محل بأن الانتقال إنما يتصور في المتحيز، والعرض ليس بمتحيز.

قال في (**المواقف**): (فيه نظر، فإن ذلك هو انتقال الجوهر، وأما انتقال العرض فهو أن يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخره).[3] واستدل **إمام الحرمين**[4] بأنه في حال الانتقال إما في المحل الأول أوالثاني، وكلاهما باطل؛ لأن كونه في المحل الأول استقرار فيه متقدم على الانتقال عنه كونه في المحل الثاني ثبوت له متأخر عن الانتقال إليه، وإما في محل آخر، ويعود الكلام إلى انتقاله إلى هذا المحل، ويلزم ذلك المحذور.[5]

وردّ **المقترح**[6] وغيره[7] بجواز كون انتقال العرض دفعيا لا تدريجيا، واحتج الحكماء بأن تشخص العرض ليس لذاته، ولا للوازمها، وإلا لانحصر

(1) انظر: شرح المقترح على الإرشاد 1/ 192 – 193.
(2) في هامش خ الأصل، و خ ح ب طرة (لا ينتقل العرض من محل لآخر).
(3) انظر: المواقف 1/ 492، الموقف الثالث في الأعراض، المقصد الخامس.
(4) انظر: الإرشاد ص 28 – 29، والشامل ص 68 لإمام الحرمين.
(5) من قول أبي حفص: (بأنه في حالة الانتقال إلى قوله ذلك المحذور) هو نص عبارة المواقف وشرحها 1/ 492، ولم يشر السيد في شرحه على المواقف إلى إمام الحرمين
(6) انظر: شرح الإرشاد للمقترح 1/ 199 – 200.
(7) هذا الغير هو السيد في شرح المواقف 1/ 492 ونص عبارته (لأنا نقول جاز أن يكون انتقال العرض دفعياً، لا تدريجياً).

نوعه في شخصه، ولا لحال فيه، وإلا دار، ولا لمنفصل لا نسبته إلى الكل سواء، فيعين أن يكون تشخصه لمحله. فالحاصل في محل آخر هوية أخرى، والانتقال لا يتصور إلا مع بقاء الهوية، وأراد أنا لا نسلم استواء نسبة المنفصل إلى الكل؛ إذ يجوز أن يكون له نسبة خاصة إلى تشخص بعينه خصوصا إذا كان المنفصل فاعلا مختارا؛ فإن له أن يختار ما يشاء، وأيضا هذا الدليل لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في تشخصه.[1] والمصنف أبطل الانتقال بأمرين: أحدهما لزوم انقلاب حقيقة العرض، وثانيهما لزوم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى، فأما الثاني فهو تابع فيه لصاحب (**الإرشاد**)؛[2] فإنه ذكر طريقتين: أحدهما هذه، والأخرى ما تقدم عنه. ولم يظهر وجه لزوم انقلاب الحقيقة.

قوله: {أي من قيام بنفسها} الضرورة كافية في إبطال[3] قيام الأعراض بنفسها.

وقد استدل له (**المقترح**)[4] بأنه لو قامت بنفسها لما اختصت بمحل ويلزم منه أن لا توجب حكما لجوهر فتوجد الحركة ولا ينتقل بها جرم وهذا محال وأما قيام العرض بعرض آخر؛ (فأكثر العقلاء على عدم جوازه واستدلوا بان قيام الصفة معناه تحيزها تبعا لتحيز الموصوف، وهذا لا يتصور إلا في المتحيز بالذات، والعرض تابع للجوهر، وأيضا العرض المقوم به لا يقوم بنفسه، فإن قام بعرض آخر عاد الكلام فيه ونشر، وإن قام بجوهر فالكل قائم به، ورد الأول؛ بأنا لا نسلم أن القيام هو التحيز تبعا، بل هو الاختصاص الناعت، كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز. وذهب الحكماء إلى جوازه. واحتجوا بأن

---

(1) من قول أبي حفص: (الحكماء إلى قوله في تشخصه) هو نص عبارة العضد والسيد في المواقف وشرحها 1/ 493.

(2) انظر: الإرشاد لإمام الحرمين ص 28، والطريقتان فيه هما: (قلب الأجناس، وما لا نهاية). والشامل له أيضاً ص 68.

(3)قال في المواقف 1/ 492- 494: (والقائلون به أي بوجود العرض اتفقوا على أنه لا يقوم بنفسه إلا شرذمة قليلة لا يبالى بشأنهم كأبي الهذيل العلاف... وقال أيضاً: العرض يحتاج إلى المحل بالضرورة...). وانظر أيضاً: الأبكار، للآمدي 2/ 368.

(4) انظر: شرح المقترح على الإرشاد 1/ 200- 201.

السرعة والبطء يقومان بالحركة فتوصف بهما؛ فيقال حركة بطيئة، وحركة سريعة. ورُدَّ بأن السرعة والبطء وصفان اعتباريان للحركة، ولا نزاع في وصف الأعراض بالأمور الاعتبارية، ولم سلم أنهما وجوديتان فهما صفتان للتحرك لا للحركة، ولا عبرة بالوصف اللفظي لأنه تجوز).[1]

قوله: {والاشتغال بتفاصيل لخ} ذهب أرباب الملل؛[2] من المسلمين وغيرهم إلى أن الأجسام حادثة بذواتها وصفاتها. وذهب **أرسطو وأتباعه** إلى قِدَمِها.

قال في (شرح المقاصد): (وتفصيل مذهبهم أن الأجسام الفلكية قديمة بموادها وصورها وأعراضها من الضوء والشكل، وأصل الحركة والوضع بمعنى أنها متحركة حركة واحدة متصلة من الأزل إلى الأبد، إلاّ أنَّ كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة بأخرى فتكون حادثة، وكذا الوضع، والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية، وكذا صورها الفرعية، بحسب الحس، بمعنى أنها لم تزل عنصرا، أي لكن خصوصيته النارية أو الهوائية أو المالية أو الأرضية لا يلزم أن تكون قديمة؛ لما سيجيء من قبول الكون والفساد هـ).[3]

وذهب **قدماء الفلاسفة** إلى أنها قديمة بذواتها دون صفاتها وذهب **جالينوس**[4] إلى التوقف في الكل، **يحكى عنه أنه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته:** اكتب عنِّي أنِّي ما علمت أن العالم قديم، أو محدث، وأن النفس الناطقة هو المزاج أو غيره، وقد طعن فيه أقرانه بذلك حين أراد من سلطان زمانه أن يلقبه

(1) من قول أبي حفص (فأكثر العقلاء إلى قوله لأنه تجوز) هو ملخص كلام العضد والسيد في المواقف وشرحها 1/ 495- 498، وانظر:الأبكار، للآمدي 2/ 371.

(2) انظر: المواقف 2/ 606- 608.

(3) انظر: شرح المقاصد 2/ 312.

(4) جالينوس: طبيب يوناني، درس الطب وتعمق فيه وجال في أنحاء اليونان وكورنثا والإسكندرية ثم روما، ترك أثراً علمياً في الطب في القرن السابع عشر الميلادي، تقريباً، درس جسم الإنسان وعلم التشريح وأجرى بحوثه على الحيوانات، خلف رسائل ومؤلفات عديدة في الطب والإسطقسات الأربعة والأدوية والأمراض العسيرة، وله آراء في الفلسفة والرياضيات. انظر: الفهرست ص 288- 291، وطبقات الأطباء ص 28. وإخبار العلماء بأخبار الحكماء ص 85- 125.

بالفيلسوف).[1] واعلم أنه لا شبهة في أن العالم ممكن، وأنه مستند إلى الفاعل، وإنما النزاع بيننا وبين الفلاسفة في أن الفاعل موجب، أو مختار،[2] فالفلاسفة على الأول، فمن ثم قالوا بقدم العالَم. والمليون[3] على الثاني، فمن ثم قالوا بحدوثه، لأن القديم لا يستند إلى الفاعل المختار اتفاقا على ما مَرَّ. وهذا على ما قال **الإمام الرازي** فإنه قال في (**شرح الإشارات**): (التحقيق أن الخلاف هاهنا بين **الحكماء**، **والمتكلمين** لفظي؛ لأن المتكلمين جوَّزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزليا معلوما لعلة أزلية، لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلوم، لا بهذا الدليل، بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا.

وأما **الفلاسفة** فقد اتفقوا على أن الأزلي يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار، فإذا حصل الاتفاق على أن كون الشيء أزليا في افتقاره إلى القادر المختار، ولا ينافي افتقاره إلى العلة الموجبة وإذا كان الأمر كذلك ظهر أنه لا خلاف في هذه المسألة لكن اعترضه المحقق الطوسي فإنه قال بعد نقله هذا الكلام ما نصه: (هذا صلح من غير تراضي الخصمين، وذلك أن المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدث، من غير تعرض لفاعله فضلا عن أن يكون فاعله مختارا، أو غير مختار، ثم ذكروا بعد إثبات حدوثه أنه محتاج إلى محدث، وأن محدثه يجب أن يكون مختارا؛ لأنه لو كان موجبا لكان العالم قديما، وهو باطل بما ذكروه أولا، فظهر أنهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار، بل بنوا الاختيار على الحدوث. وأما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم. لأن مثبتي الأحوال من **المعتزلة** قائلون بذلك صريحا، وأيضا أصحاب هذا الفاضل يثبتون مع المبدأ الأول قدماء ثمانية؛ سموها صفات المبدأ الأول، فهم بين أن يجعلوا الواجب لذاته تسعة، وبين أن يجعلوها معلومات لذات واجبة هي علتها، وهذا شيء إن احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك

(1) انظر: المواقف 2/ 617.
(2) انظر: المواقف 1/ 363 – 364.
(3) المليون: هم الذين يدينون بمِلَّة. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون 2/ 1639، و المقاصد 2/ 311، والفصل لابن حزم 5/ 91

معنى، فظهر أنهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول، مع اتفاقهم على القول بالحدوث، وأما الفلاسفة فلم يذهبوا إلى أن الأزلي يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار، بل ذهبوا إلى أن الفاعل الأزلي يستحيل أن يصدر إلا عن فاعل أزلي تام في الفاعلية، وأن الفاعل الأزلي التام في الفاعلية يستحيل أن يكون فعله غير أزلي، ولما كان الفاعل عندهم فعلا أزليا أسندوه إلى فاعل أزلي تام في الفاعلية، وذلك في علومهم الطبيعية، وأيضا لما كان الأول عندهم أزليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله أزليّاً، وذلك في علومهم الإلهية. ولم يذهبوا أيضا على أنه ليس بقادر مختار، بل ذهبوا إلى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته، وأن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات، ولا كحيوانية المجبور من ذوي الطبائع الجسمانية على ما سيجيء بيانه هـ).[1] فأما اعتراضه[2] على **الإمام** في أن المتكلمين ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار، بل بنوا الاختيار على الحدوث، فالخطب فيه سهل، وأما أن مبنى الأحوال يقولون بالتعليل، والأشاعرة دائرون بين القول به وبين القول بتعدد الواجب، فقد اعتذر عن ذلك بأن القديم ما لا أول لوجوده، فالحال لا يوصف بالقِدَم، إلا أن يعبر بأنه ما لا أوَّل لثبوته، وبأنَّ صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غيرها.

قال السيد في (شرح المواقف): (وأنت تعلم أن أمثال هذه الاعتذارات أمور لفظية لا معنوية هـ).[3] وأجيب أيضا بأنهم لا يَعْنُون حقيقة التعليل، بل الاستلزام دون التأثير والإفادة. وأما ما ذكره عن **الفلاسفة** فهو كما في **(شرح المقاصد)**: (احتراز عن شناعة نفي القدرة والاختيار عن **الصانع** وإلا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار أشهر من أن يمنع هـ).[4] ويؤيده أن الاختيار الذي يثبته **الفلاسفة** غير الاختيار الذي يثبته **المتكلمون** كما سيأتي.

---

(1) انظر: الإشارات والتنبيهات، لابن سينا بشرح الطوسي ص 67 - 71، القسم الثالث
(2) انظر: المواقف 1/ 364 - 365 فقد أجاب عن الاعتراض الموجه للرازي بعد ما نقل كلامه في المسألة، في المقصد الخامس، في أبحاث القديم . وانظر: شرح المقاصد 1/ 293 - 294.
(3) انظر: شرح المواقف 1/ 365.
(4) انظر: شرح المقاصد 1/ 293 - 294.

قوله: {لان قدماءهم اثبتوا قد ماء لخ}[1] نسب هذا القول إلى الحَدْثَانِيِّين؛ فرقةٍ من المجوس[2] منسوبة إلى رجل يقال له حدثان.[3]

قوله: {ونحن نقول: لا مفتتح لتلك الحوادث} أورد على قولهم حوادث لا أول لها، أن هذه العبارة متهافتة في نفسها، إذ معنى الحوادث ماله أول، فالجمع بين ثبوت الأولية ونفيها جمع بين متناقضين.

قال في (شرح الإرشاد): (وأجاب بعضهم[4] عن هذا بأن قال: لفظ الأول مشترك، يطلق والمراد به ابتداء وجود الشيء في نفسه، وتحقيقه سبق عدمه على وجود، ويطلق والمراد به ما يقابله الثاني والثالث وتحقيقه أنه غير مسبوق بوجود غيره، فقولنا حوادث يشير إلى أن كل واحد مسبوق بعدم نفسه، وقولنا لا أول لها يشير إلى أنه ليس ينتهي إلى واحد هو أول العدد؛ بحيث لا يسبقه وجوده[5] غيره فلا تنافي هـ).[6]

وفي قولهم: إن كل واحد مسبوق بعدم نفسه مع قولهم: هي قديمة بالنوع جمع بين متنافيين، إذ لا تحقق للنوع بدون أفراده، فيلزم من أزلية النوع أزلية بعض الأفراد، كما أنه يلزم من حدوث جميعها حدوث النوع، فالقول بقدم النوع دونها جمع بين متنافيين، وأورد أيضا أنه إن كان كل واحد حادث مسبوق بعدم نفسه كان الكل كذلك، فإنه إذا كان كل زنجي أسود كان الكل أسود ضرورة، ورد بمنع كلية هذا الحكم، ألا ترى أن كل زنجي فرد، وبعض من المجموع بخلاف الكل.

---

(1) تمام الفقرة -كما في السنوسية - (...خمسة: واجب الوجود، وسموه عقلا، ثم نفسا، وهيولي، ودهرا، وخلاء).

(2) المجوس: هم عبدة النيران القائلون إن للعالم أصلين: نوراً وظلمة. انظر الفصل 1/ 35، والملل 2/ 37 - 38، والفرق بين الفرق ص 270 ، 347، والتبصير ص 90، 142، 150.

(3) الذي وجدته في المواقف 1/ 373 هكذا (وأثبت الحرنانيون من المجوس وهم فرقة منهم منسوبة إلى رجل يقال له: حرنان قدماءَ خمسة... وهؤلاء الخمسة هم: الباري، والنفس، وهما حَيّانِ وفاعلان، والهيولي، والفضاء، والدهر، وهم غير عالمين ولا أحياء ولا فاعلين). الحرنانيون، أو - الحرمانيون - فرقة من الصابئة أو فرقة من المجوس قالوا إن الصانع المعبود واحد وكثير واحد بالذات وكثير بالأشخاص. وقالوا بالتناسخ والحلول. انظر: حاشية كشاف اصطلاحات الفنون 1/ 566

(4) الذي في شرح المقترح على الإرشاد 1/ 211 هكذا (وأجاب الخصوم عن هذا بأن قالوا...).

(5) في خ م د، الهاء ساقطة من (وجود) وهي أوضح.

(6) انظر: شرح الإرشاد للمقترح 1/ 211

قوله: {الأول أنه يلزم على لزوم حوادث لخ} هذا هو الوجه الذي اقتصر عليه إمام الحرمين في (الإرشاد).[1]

وقال (المقترح): (إنه طريقة معظم أهل التوحيد، وطريق من سبق عليهم في إبطال هذا المذهب كيحيى النحوي[2] وغيره ممن رد على يونس[3] ورسطاطاليس[4] وغيرهما. وقد قال: يعني إمام الحرمين الاعتناء بهذا الركن حتم فإن إبطاله يزعزع جميع قواعد الملحدة ولم يذكر عليه سوى هذه الطريقة هـ).[5]

وقال الفهري[6] في (شرح المعالم) : (اعتماد الأصحاب في إبطال حوادث لا أول لها على ما وجد منها كحركة الأفلاك مثلا قد انقضى، والجمع بين عدم النهاية والانقضاء محال هـ).[7]

---

(1) انظر: الإرشاد، لإمام الحرمين ص 31.

(2) هو يحيى النحوي المصري الاسكنداري من أساقفة مصر، ولما فتحت مصر على يد عمرو بن العاص دخل إليه وأكرمه، له كتب في الطب والفلسفة منها: (الرد على برقلس)، (كتاب في أن كل جسم متناه) فيه الرد على أرسطاليس... كان حياً قبل 43هـ. انظر: الفهرست لابن النديم ص 356، وعيون الأنباء في طبقات الأطباء 2/ 3 – 12، لابن أبي أصيبعة، وإخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي ص 354 – 357، وهدية العارفين ج 2/ 513.

(3) هكذا في جميع خ (يونس) والذي في المقترح (برقلس) وهو الذي تصدى يحيى النحوي للرد عليه.

(4) بُرقلس ديدوخس أفلاطوني من أهل أطاطولة وهو بُرقلس القائل بالدهر الَّذِي تجرد للرد عَلَيْهِ يحيى النحوي بكتاب كبير صنفه فِي ذَلِكَ وذكر يحيى النحوي فِي المقالة الأولى من الرد عَلَيْهِ أنه كَانَ فِي وكان دقلطيانوس القبطي وَكَانَ برقلس متكلماً عالماً بعلوم القوم أحد المتصدرين فِيهَا. وله تصانيف كثيرة فِي الحكمة منها. كتاب حدود أوائل الطبيعيات. كتاب شرح أفلاطون أن النفس غير مائتة ثلاث مقالات. كتاب الثاؤلوجيا وهي الربوبية. كتاب تفسير وصايا فِيثاغورس الذهبية. كتاب برقلس ويسمى ديادوخس أي عقيب أفلاطون فِي العشر المسائل. كتاب فِي المثل الَّذِي قاله أفلاطون فِي كتابه المسمى غرغياس سرياني. كتاب برقلس الأفلاطوني الموسوم باسطوخوسيس الصغرى وغيرها. انظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء 1/ 73، وعيون الأنباء في طبقات الأطباء ص 152، لأحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة (ت: 668هـ). تحقيق: الدكتور نزار رضا، الناشر: دار مكتبة الحياة – بيروت، والفهرست ص 312.

(5) انظر: شرح الإرشاد 1/ 212، وقد ترجم المعلق على المقترح (ليحيى النحوي).

(6) هو عبد الله بن محمد، أبو بكر، نجم الدين الأسدي الرازيّ: مفسر متصوف. كان نظاراً محققاً وفي علم الأصوليين مدققاً وفاته ببغداد، سنة (658هـ)، له كتب، منها «بحر الحقائق والمعاني في تفسير السبع المثاني» و«كشف الحقائق وشرح الدقائق» تصوف. انظر: فهرسة اللبلي ص 23 – 27، وطبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي 8/ 160، وحسن المحاضرة للسيوطي 1/ 232 – 233، والأعلام للزركلي 4/ 125.

(7) انظر: شرح المعالم ص 196 فقد ذكر شبه هذا الكلام.

وقد ذكر هذا الوجه في (شرح المقاصد) من جملة الأوجه الضعيفة وقرره بقوله: (لو كانت الحركات الماضية غير متناهية لامتنع انقضاؤها، لأن ما لا يتناهى لا ينقضي ضرورة، واللازم باطل؛ لأن حصول اليوم الذي نحن فيه موقوف على انقضاء ما قبله.قال: ورُدَّ بالمنع ،فإن غير المتناهي إنما يستحيل انقضاؤه من الجانب الغير المتناهي هـ).[1]

قال (المقترح): (وقد زيد فيها - يعني هذه الطريقة - بأنْ قيل: لو جوزنا انقضاء مالا نهاية له في زماننا هذا فإذا قدمنا أوهامنا إلى ما قبل هذا الزمن فيستقضى فيه بانقضاء مالا نهاية له، ثم كذلك، فالحكم بالانقضاء ينتهي إلى زمن لا يثبت قبله واحد أم لا، فإن انتهى صار ما يتناهى لا يتناهى بزيادة واحد، وهو مح[2] وإن لم ينته، ومن ضرورة هذا الحكم أن يكون مسبوقا بحوادث يحكم عليها بالانقضاء صار ما لا أول له مسبوقا بحوادث، وهو محال. فهذا تمام هذه الطريقة هـ).[3]

وسيذكر المصنف هذه التتمة وجها مستقلا، ومعنى كونها تتمة للأولى أنها تتضمن بيان الملازمة في الأولى وذلك بأن تقرر الأولى هكذا لو كانت الحركات الماضية غير متناهية لامتنع انقضاؤها واللازم باطل لأن حصول اليوم الذي نحن فيه موقوف على انقضاء ما قبله وبيان الملازمة أن يقال لو جوزنا انقضاءها لخ وقد يقال: إن المستدلين بهذا الدليل يرون أنه العمدة وأنه مستقل بنفسه والملازمة فيه ضرورية غنية عن هذا البيان في نفسه كما سيأتي.

قوله: (وقد أورد الملحدة[4] لخ) قال في (شرح الإرشاد): (وقد أوردوا علينا[5] سؤالا فقالوا إذا جوزتم حوادث لا آخر لها وهو نعيم الجنان فما المانع من حوادث لا أول لها.؟ وهذا ليس بشيء. فإنَّ جهة الإلزام تستدعي وجود الدليل

---

(1) انظر: شرح المقاصد 2/ 317، المبحث الخامس، في أحكام الأجسام.
(2) هكذا في خ م د، ك ورمز به ل [محال] وهو بلفظ [محال] في المقترح 1/ 212).
(3) انظر: شرح الإرشاد للمقترح 1/ 212.
(4) هكذا بالأصل (الملحدة) وخ ع، والسنوسية، وفي خ م د، ك (الملاحدة)
(5) في المقترح - عليها -

الدال على إبطال حوادث لا أول لها في الصورة التي فرضناها،[1] فيلزمنا طرد الدليل، أو وجود دليل الجواز الدال على جواز هذه الصورة في حوادث لا أول لها؛ فيلزم طرد دليل الجواز، ولم يحققوا واحدا منهما،[2] فلا يستقيم الإلزام بوجه.

بيانُ[3] أنَّ دليلنا على الاستحالة لا يطرد في حوادث لا آخر لها أن جهة الدلالة انقضاء الحوادث وتصرفها، ففيه إثبات فراغ ما لا يتناهى، والجمع بين الفراغ وعدم النهاية جمع[4] نقيضين، والحوادث التي لا آخر لها[5] مبدأ، وما وجد منها وفرغ فهو متناهٍ، فلم يجمع بين فراغ وعدم النهاية، وأما دليل الجواز في حوادث لا آخر لها؛ فهو أن كل حادث يجوز أن يخلق بعده حادث، والقدرة صالحة لإيقاع أمثال ما وقع، وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر، ومن حقيقته أن يكون له أول هـ).[6] وهو محصول كلام المصنف وأصله. وفيه نظر، فإن وجه تقرير الإلزام ظاهر، وهو أن يقال: ما ذكرتموه من أن الجمع بين الفراغ وعدم النهاية جمع نقيضين مبني على دعوى استلزام عدم النهاية والأولية لعدم الفراغ والآخرية ؛ بحيث تحقق الفراغ تحققت النهاية، وإلا لزم اجتماع الشيء وملزوم نقيضه، فيلزم اجتماع النقيضين، وعلى قياسه يقال: ندعي استلزام عدم الآخرية في نعيم الجنة لعدم الأولية؛ بحيث تحققت الأولية لزم تحقق الآخرية، وإلا لزم اجتماع الشيء وملزوم نقيضه، فيلزم اجتماع النقيضين، فكما أن الجمع بين الآخِرِيَّة وعدم الأولية جمع بين متنافيين بناء على الاستلزام المذكور، فكذا الجمع بين الأولية وعدم الآخرية جمع بين متنافيين بناء على الاستلزام المذكور، فإنْ منعتم الاستلزام في الثانية فامنعوه في الأولى، وإلا فما الفرق؟ هذا تقرير الإلزام.

وأما قوله: -في تجويز حوادث لا آخر لها- أن كل حادث يجوز أن يخلق بعده حادث، والقدرة صالحة لذلك فلا يتم به الفرق؛ إذ للخصم أن يقول: كل

(1) في شرح المقترح (فرضوها)
(2) في المقترح (منها)
(3) في المقترح هكذا (بيان ذلك أن...) وأشار المعلق إلى أن لفظ (ذلك) ساقط من بعض خ المقترح.
(4) في المقترح (جمع بين...)
(5) قوله (لها مبدأ) في المقترح هكذا (لا تفرغ أبداً)
(6) انظر: شرح المقترح على الإرشاد 1/ 213- 214.

حادث يجوز أن يخلق قبله حادث، والقدرة صالحة لذلك. وكذا قوله: - ليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر، ومن حقيقته أن يكون له أول - لا يفيد؛ لأن الأول الذي بعده بمعنى الطرف الذي ينتهي العدد بحث لا يسبقه وجود غيره، وليس من حقيقة الحادث أن يكون له أول بهذا المعنى.

قوله:[1] **{وقد ضرب أئمتنا لخ} هذا مثال أورده (إمام الحرمين) في (الإرشاد).**[2] وفي مطابقته للمثل نظر لا يخفى.

قوله: {وأيضا يلزم على وجود حوادث لا أول لها أن يقارن لخ} هذا الوجه ذكره **الآمدي،**[3] **والفهري،**[4] **والمقترح.**[5]

وقرّره (السعد) بقوله: (لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية لكان كل منها مسبوقا بعدم أزلي؛ لأن ذلك معنى الحدوث، ويلزم اجتماع تلك **العَدَمات في الأزل**؛ إذ لو تأخر شيء منها عن الأزل لما كان أزلياً، وإذا اجتمعت العدمات في الأزل فإن حصل شيء من الوجودات في الأزل لزم مقارنة السابق والمسبوق، بل اجتماع النقيضين؛ وهو محال، وإن لم يحصل فهو المطلوب. قال: واعترض بأن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة بالظرف، يجتمع فيها عدمات الحوادث؛ حتى لو وجد شيء من وجوداتها لزم اجتماع النقيضين، بل معنى أزليات العدمات أنها ليست مسبوقة بالوجودات. وهذا لا يوجب تقارنها[6] في شيء من الأوقات هـ).[7]

وهذا الاعتراض صحيح؛فإن العدمات إنما يلزم تعاقبها أو تقارنها لو كان الأزل ظرفا. لكنه ليس كذلك. فلا تجتمع الحركات مع اعدامها البتة. لكن لقصور الوهم عن إدراك الأزل يحسب أنه ظرف تجتمع فيه الحركات واعدامها.

---

(1) انظر: شرح الكبرى للسنوسي ص 104.
(2) انظر: الإرشاد ص 32
(3) انظر: أبكار الأفكار 2/ 531 - 539.
(4) انظر: شرح المعالم ص 196.
(5) انظر: شرح الإرشاد 1/ 213.
(6) في المقاصد (تفاوتها)
(7) انظر: شرح المقاصد 2/ 318.

قوله: {وان يستحيل لخ} هذا برهان التطبيق،[1] وتلخيصه أنه لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان لنا أن نفرض من حركة ما كدورة معينة مثلا إلى ما لا نهاية له جملة واحدة، ونفرض أيضا من حركة قبلها بمقدار متناهٍ؛ كعشر دورات مثلا جملة أخرى، ثم نطبق الجملتين، الأول من أحديهما بالأول من الأخرى، والثاني بالثاني إلى ما لا نهاية؛ فإن كان بإزاء جملة كل من أجزاء الجملة الزائدة جزء من أجزاء الناقصة كان الشيء مع غيره كَهُوَ لا معه، فيكون الزائد مساويا للناقص، وإلا يوجد من أجزاء الزائدة ما لا يوجد بإزائه من الناقصة جزء فتنقطع الناقصة ضرورة؛ فتكون متناهية، والزائدة إنما تزيد عليها بمتناهٍ، والزائد على المتناهي بمتناهٍ متناهٍ، فتكون الزائدة متناهية أيضا. فيلزم تناهيها. وهو خلاف المفروض. فلو كانت الحركة غير متناهية، كانت متناهية، وما استلزم وجوده عدمه كان محالا قطعا.

قال في (المواقف): (وهذا الدليل هو العمدة. قال السيد: في إبطال النشر لجريانه في الأمور المتعاقبة في الوجود، كالحركات الفلكية، وفي الأمور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي، كالعلل والمعلولات، أو وضعي كالأبعاد، أو لا يكون هنالك ترتيب أصلاً كالنفوس الناطقة المفارقة، وليس أيضا متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول، ليستدل به على تناهي هذه الأمور كلها هـ).[2]

وقد نقض هذا الدليل بمراتب الاعداد؛ لأن الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها. ففرض جملتين من الأعداد. إحداهما: تضعيف الواحد مرارا غير متناهية، والأخرى تضعيف الألف، ثم نطبق إحداهما على الأخرى بأن نضع الأول بإزاء الأول من الناقصة، وسرد الكلام إلى آخره، مع أن هاتين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة. وأجيب بأن المعلولات وجميع ما يستدل بالتطبيق على بطلان النشر فيه

(1) يقال له أيضاً: المطابقة، والطباق والتكافؤ، ويقال : هو مقابلة الفعل بالفعل والاسم بالاسم. انظر شرح المقاصد 2/ 306، وج 1/ 366 - 368، وشرح المواقف 2/ 609 - 610 وج 1/ 454 فقد قررا (برهان التطبيق) أدق تقرير.

(2) من قول أبي حفص (لجريانه إلى قوله بطلان الدليل) هو كلام العضد والسيد في المواقف وشرحها 1/ 454 - 456.

قد ضبطها وجود، وليس أمرا وهميا محضا حتى يكون انقطاعه بالتطبيق بانقطاع الوهم وذهابه فيه باعتباره. بخلاف مراتب الاعداد؛ فإنها وهمية محضة، فلا يكون ذهابها في التطبيق إلا باعتبار الوهم، لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الأمور التي لا تتناهى، فتنقطع تلك الأمور بانقطاع الوهم عن تطبيقها، فلا يلزم محذور؛ إذ ليس في الاعداد جملة في نفس الأمر تُطَبَّقَانِ، فنختار أنهما في الأعداد ينقطعان في التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق لعجزه، وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع ما لا يتناهى في نفس الأمر؛ حتى يكون محالا، أو نختار أنهما لا ينقطعان، ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الأمر؛ لأن التساوي فرع وجودهما في نفس الأمر، بخلاف ما له وجود في نفس الأمر؛ فإنه يلزم فيه أحد الأمرين: إما انقطاعه في نفس، أو عدمه في نفس الأمر، وكلاهما محال. وقال الحكماء: إنما يمتنع النشر في أمور؛ لها وجود بالفعل وترتب؛ إما وضعا، وإما طبعا، ليسقط عنهم ذلك النقض. قال العضد: وأنت تعلم أن الدليل عام لقيامه في كل ما ضبطه وجود بتخصيص المدلول اعتراف بالتخلف، وأنه يوجب بطلان الدليل هـ).(1)

وقد بسط الشيخ سعد الدين الكلام فيه وردَّ هذا الدليل في (بحث التسلسل) فقال: (واعترض بوجهين؛ أحدهما نقض أصل الدليل؛ لأنه لو صح لزم أن تكون الأعداد متناهية؛ لأنا نفرض جملة من الواحد إلى غير النهاية والأخرى من الإثنين إلى غير النهاية ثم نطبق بينهما، وتناهي الأعداد باطل بالاتفاق، وأن تكون معلومات الله متناهية للتطبيق بين الكل والناقص منه بواحد، وتناهيها باطلة عند المتكلمين، وأن تكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة، وأخرى من هذه الدورة التي قبلها، وتناهيها باطل عند الفلاسفة. وثانيهما أنه نقض المقدمة القابلة بأن إحدى الجملتين إذا كانت أنقص من الأخرى لزم انقطاعها بأن الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية أقل من تضعيف الإثنين مرارا غير متناهية مع تناهيهما اتفاقا، ومقدورات الله تعالى أقل من معلوماته؛ لاختصاصها بالممكنات، وشمول العلم الممتنعات أيضا مع

(1) انظر: المواقف 1/ 456، المرصد الخامس: في العلة والمعلول، المقصد الخامس.

لا تناهي المقدورات عندنا، ودورات زُحَل أقل من دورات القمر ضرورة، مع لا تناهيها عند الفلاسفة، وحاصل الاعتراض أنّا نختار أنه يقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة، ولا نسلم لزوم تساويهما، فإن ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي، وإن سمي مجرد ذلك تساويا فلا نسلم استحالته في ما بين التامة والناقصة؛ بمعنى نقصان الشيء من الجانب المتناهي.

وإنما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة؛ بمعنى كون عدد أحدهما فوق عدد الآخر، وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهيين، وإن نقص من أحدهما ألوف، وقد يجاب عن المنع[1] بدعوى الضرورة في أن كل جملتين إما متساويتان، أو متفاوتتان بالزيادة والنقصان، وأن الناقصة يلزمها الانقطاع، وعن النقض بتخصيص الحكم، أما عندنا فيما دخلت تحت الوجود، سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات، أوْلَا، كما في الحركات الفلكية؛ فإنها من المعدومات، فلا ترد الأعداد؛ لأنها من الاعتباريات العقلية، ولا تدخل في الوجود من المعدودات إلا ما هي متناهية، وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته، ومعنى لا تناهيها أنها لا تنتهي إلى حدٍّ لا يكون فوقه عدد، أو معلوم، أو مقدور آخر، وأما عند الفلاسفة في ما يكون موجودة معاً بالفعل، مترتبة وضعا، كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في تناهي الأبعاد، وطبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات، ولا تَرِد الحركات الفلكية؛ لكونها متعاقبة غير مجتمعة، ولا جزئيات نوع واحد كالنفوس الناطقة على تقرير عدم تناهيها بحسب العدد؛ لكونها غير مترتبة، فإن قيل: التخصيص في الأدلة العقلية اعتراف ببطلانها؛ حيث تخلف المدلول عنها. قلنا: معناه أن الدليل لا يجري في صورة النقض، بل يختص بما عداها، أما عندنا فننظر إلى أن ما لا تحقق له في نفس الأمر لا يمكن التطبيق فيه إلا بمجرد الوهم فينقطع بانقطاعه ،بخلاف ما في نفس الأمر؛ فإنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء جزء أو لا يقع، وهو معنى الانقطاع، وأما عندهم فنظرا إلى أن التطبيق بحسب نفس الأمر إنما يتصور فيما له مع الوجود ترتب ليوجد بإزاء جزء من هذه جزء من تلك، فلا يجري في الأعداد،

---

(1) في خ م ك، (بمعنى) وهي عليها علامة أنها خطأ.

ولا في الحركات الفلكية، ولا في النفوس الناطقة. والحق أن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك إنما هو بحسب التعقل دون الخارج، فإن كفى في تمام الدليل حكم العقل بأنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء جزء أو لا يقع؛ فالدليل جار في الاعداد، وفي الموجودات المتعاقبة، والمجتمعة المترتبة، وغير المترتبة، لأن للعقل أن يفرض ذلك في الكل، وإن لم يكن ذلك بل اشترط ملاحظة إحدى الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها؛ لأنه لا سبيل للعقل إلى ذلك إلا فيما يتناهى من الزمان هـ).[1]

فتلخص من كلامه أن النقض وارد، وأن الدليل فاسد، وهو كذلك؛ لأنه مبنى على أن الجملتين لابدَّ أن يتطابقا في نفس الأمر، أو يتفاوتا، فتكون إحداهما زائدة، والأخرى ناقصة، وفيه نظر، لجواز أن يخلو الواقع عن الأمرين، فلا يكون التفاوت مساويا لنقيض التطابق، بل يكون أخص منه لصدق لا تطابق للتفاوت المذكور،[2] وغيُرهُ هو المحقق[3] عند عدم التناهي، وإنما يكون مساوياً لنقيضه بالنسبة إلى ما تعقله وهو المتناهي. فنقول: لا تطابق بين الجملتين؛ إذ لا يصح الحكم بأن كل جزء بإزاء آخر، ولا يلزم أن تكون إحداهما ناقصة، والأخرى زائدة؛ لأن ذلك لا يعقل إلا في المتناهيين، وهذا المنع عكس المنع الذي أورده (السعد) بقوله: (إنَّا نختار أن يكون بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة، ولا نسلم لزوم تساويهما لخ وأجاب عنه بدعوى الضرورة كما تقدم، وما ذكرنا هو الصواب، ودعوى الضرورة في أن الجملتين إما متساويتان، أو متفاوتتان بالزيادة والنقصان لا يصح، فإن الضرورة إنما تشهد بذلك في المتناهي، نعم، تشهد بأن الجملتين مطلقا إما متساويتان أولا كما بيناه.

---

(1) انظر: شرح المقاصد 1/ 367 - 368، المنهج الخامس العلة والمعلول، المبحث السادس.

(2) في خ م د، بحذف (وغيره) والاقتصار على واحدة، وخ ح ب وخ ع (وغيره وغيره) وهي أوضح وأصح معنى، ف (غيره) الأول مجرور بالعطف على لفظ (المذكور) و(غيره) الثاني مرفوع بالابتداء، والجملة بعده خبره، إذا جعلنا لفظ (هو) مبتدأ ثانياً،أما لو جعلناه ضمير فصل جيء به للتوكيد فلا محل له من الإعراب.

(3) في خ ح ب، وخ م د، ك هكذا (المحقق عند عدم) بزيادة لفظ (عند) وهي أصح معنى.

ثم رأيتُ (السعد) نبَّهَ بعد ذلك على ما ذكرناه فقال – بعد ذكر الوجه السابع من الأوجه المذكورة لإبطال التسلسل – ما نصه: (ويرد عليه وعلى بعض ما سبق منع المنفصلة القائلة بأن هذا إما مساوٍ لذلك، أو أقل، أو أكثر، فإن التساوي والتفاوت من خواص المتناهي، وإن أريد بالتساوي مجرد أن يقع بإزاء كل جزء من هذا جزء من ذلك، فلا نسلم استحالته فيما بين العددين من الواحد إلى ما يتناهى، والعشرة إلى ما لا يتناهى، وكون أحدهما أضعاف الآخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى، ولو سلم فنمنع كون الأقل منقطعا، فإن السلسلة إذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي من الجانب غير المتناهي أيضا غير متناهٍ، وكذا عدة ألوفها، أو مائتها، أو عشراتها، وحديث الجملتين وانقطاع أولاهما غير الثانية كاذب هـ).[1]
وإذا كان هذا الدليل بهذه المثابة فكيف يكون هو العمدة في إبطال النشر.

قوله: {وإن يصح في كل حادث لخ} سبق أن هذا ذكره (المقترح) تتمة للدليل الأول، لأنه يرجع إلى بيان الملازمة فيه، هو غير صحيح، قول المصنف: فيلزم أن يسبق أزلي أزليا، قلنا: ليس الأزل عبارة عن حالة شبيهة بالظرف، ومعنى لأزلية الأحكام أنه لا بداية لها.

وعبارة المقترح[2] (وإن لم ينته من ضرورة هذا الحكم أن يكون مسبوقا بحوادث يحكم عليها بالانقضاء، صار ما لا أول له مسبوقا بحوادث، وهو محال. وفيه نظر أيضا، لأن معنى لا أول له أنه لا ينتهي إلى واحد، وهو أول العدد، وهذا لا ينافي أن يكون مسبوقا بغيره على أن الأحكام أمور اعتبارية؛ لأن المراد بها النسب التامة).

قوله: {اعلم أن القديم يطلق لخ} هذا الكلام كله حادى به كلام (المقترح) في (شرح الإرشاد)[3] غير أن عبارة المقترح أوجز.

(1) انظر: شرح المقاصد 1/ 372.
(2) انظر: شرح المقترح للإرشاد 1/ 212
(3) انظر: شرح المقترح للإرشاد 1/ 226.

قوله: {إذ وجوده ليس وجودا زمانيا} الوجود الزماني: هو المتقيد بالزمن؛ بحيث لا يمكن حصوله إلا فيه، كما أن المكاني هو المتقيد بالمكان لا يمكن حصوله إلا فيه، وكون وجوده تعالى ليس زمانيا مما اتفق عليه العقلاء، ولا يعرف فيه خلاف بينهم، وكما أنه ليس بزماني ليس بآني، والآن هو ظرف الزمان، وما لا يتغير فيه أصلا، لا تعلق له بالزمن قطعا، والتغير قسمان: تدريجي، ودفعي، والأول زماني؛ أي متقدر بالزمن، والثاني آني، وكلاهما مستحيل في حقه تعالى، وإذا لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس إليه ماض، ولا حالٍ، ولا مستقبل، ولا يلزم من مقارنة وجوده للتغيرات تَغَيُّره، وكذا لا يلزم من علمه بالتغيرات تغير علمه، وكذا كلامه الأزلي نسبته إلى جميع الأزمنة على السوية، والتعبير في القرآن بما يدل على الماضي لحكمة تقتضيه لا لحدوث الكلام، خلافا للمعتزلة.

قوله: {وأما بطلان الدور[1] لخ} ذهب الإمام الرازي[2] إلى إبطاله بالضرورة، وذهب غيره إلى الاستدلال قالوا: لان العلة متقدمة على المعلول، فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على علته المتقدمة عليه، فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتيْن، وأورد أن العلة لا يجب تقدمها بالزمن كما في حركة اليد والخاتم بالذات، فإن كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك: لزم علية الشيء لعلته، فيمتنع بطلانه؛ لأنه عين المتنازع فيه، وإن كان أمرا آخر فلا بدَّ من تصويره وتقريره، وذكر الإمام وجها آخر في الاستدلال بعد ردِّ الأول بما ذكر، وهو أن يقال: كل واحد من الأمرين على تقدير الدور مفتقر إلى الآخر المفتقر إليه، فيلزم افتقار كل واحد إلى نفسه، وهو محال؛ إذ الافتقار نسبة لا يتصور إلا بين شيئين، والأقوى أن يقال: نسبة المفتقر إليه إلى المفتقر بالوجوب؛ لأن العلة

---

(1) الدور في اللغة: عود الشيء إلى ما كان عليه، وفي الاصطلاح: أن يكون شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة أو دونها. انظر: المواقف 1/ 444، والتعريفات للجرجاني ص 105، وكشاف اصطلاحات الفنون 1/ 810- 812، وشرح الكبرى للسنوسي ص 118.

(2) انظر: الأربعين في أصول الدين للرازي، ص 13 – 17، وص 80 – 84. تنبيه: ومن قول أبي حفص (ذهب الإمام الرازي إلى قوله فيجتمع متنافيان) هو ملخص كلام السيد في شرح المواقف 1/ 444- 447، المقصد السادس: الدور وقد نص على صاحب (اللباب). وهو القاضي سراج الدين الأرموي (ت: 682هـ) الذي لخص كتاب (الأربعين في أصول الدين) للرازي وسماه: (اللباب). انظر: كشف الظنون 1/ 1.

المعينة تستلزم معلولا معينا، ونسبة المفتقر إلى المفتقر إليه بالإمكان؛ لأن المعلول المعيَّن لا يستلزم علة معينة، بل علة ما، والوجوب والإمكان متنافيان. قال: ولا يرد المضافان لأنهما اعتباريان لا يوجدان في الخارج ولا يوصفان بالافتقار أو نقول تلازمهما على تقدير كونهما لوحدة السبب الذي يقتضيهما لا لافتقار كل منهما إلا صاحبه، فلا نقض، واعترضه **صاحب**[1] **(اللُّبَاب)**[2] بأنه إن عنى بالافتقار امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس هذا الافتقار بهذا المعنى من الجانبين ولا امتناع في ذلك، وإن أريد امتناع الانفكاك مع نعت المتأخر جاء في تأخر المفتقر الذي هو المعلول ما جاء في التقدم بعينه؛ إذ حاصل الدليل حينئذ أن المفتقر المعلول متأخر عن العلة، فلو كانت العلة معلولة له لافتقرت؛ أي تأخرت عنه، فيلزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتين، فيقال: إن أردت بتأخر المعلول معنى المعلولية كان قولك لزم تأخر الشيء عن معلوله جاريا مجرى قولك لزم معلولية الشيء لمعلوله فيمتنع بطلانه؛ لأنه غير المتنازع فيه، وإن أردت معنى آخر فلا بُدَّ من تصويره وتقريره، فالشبهة مشترك[3] بين الدليلينْ: المردود، والمرضي، وفي هذا الاعتراض نظر، لجواز أن يقال: أراد بافتقار المعلول احتياجه في الوجود إلى العلة. **لا يقال:** هو بمعنى المعلولية، **لأنا نقول:** ليس بمعناها؛ لأن معنى المعلولية كونه معلولاً؛ أي حاصلا عن الغير بطريق الإيجاب، كما أن معنى التأخر هو أن العقل يجزم بأنه ما لم يتم لعلته وجود لم يوجد، وكلاهما مغاير لمعنى الافتقار، فظهر أن الشبهة لا ترد على الدليل المرضي، ومن ثم كان مرضيا. وقد أجيب عن الأول بأن معنى التقدم هو أن العقل يجزم بأنه ما لم يتم لها وجود لم يوجد غيرها، وهو ترتيب عقلي، وهو الصحيح؛ لقولنا: كانت العلة فكان المعلول من غير عكس، والتقدم بهذا المعنى ضروري. وأريد على هذا الدليل المرضي أيضا أنه يجوز أن يكون لكل من الشيئيْن جهتان تنشأ عنهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والإمكان.

---

(1) هو الأرموي، وقد سبقت ترجمته.
(2) وهو لُبَاب الأربعين في أصول الدين.
(3) في المواقف (مشتركة) بالتاء

وأجاب السيد:[1] (بأنه لا دور إلا مع اتحاد الجهة، ويريد بذلك أن الأمرين في الدور الفاسد وإن كان لكل منهما جهتان جهة كونه معلولا لعلته وجهة كونه علة لها، وقد نشأ عن جهتي كلّ نسبتان: إحداهما كونه مفتقرا، والثانية كونه مفتقرا إليه، والنسبتان مختلفتان بالوجوب والإمكان،لكن اختلاف تينك الجهتين - أعني كونه علة وكونه معلولا - إنما يؤثر في دفع التناقض، لو لم يُفض إلى الاتحاد الموجب للتناقض كما هنا معلولا لشيء، وعلة له يقتضي أن يكون علة لنفسه ومعلولا لنفسه، فيكون مفتقرا إلى نفسه بالإمكان، ومفتقرة إليه نفسه بالوجوب، فيجتمع متنافيان).

قوله: {وقيل هو صفة معنى أي صفة وجودية زائدة على الذات} هذا رأي **عبد الله بن سعيد**[2] **من الأشاعرة**،[3] تمسكا بأن القديم قد يطلق على المتقدم في الوجود إذا تطاول عليه الأمر، ومنه قوله تعالى ﴿كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾،[4] والجسم لا يوصف بهذا في أول زمن حدوثه، بل بعده، فقد تجدَّد له القِدم بعد أن لم يكن، فيكون القِدم موجودا زائدا على الذات، فكذا القدم الذي هو التقدُّم بلا نهاية، لا لمجرد مدة متطاولة، ويرد عليه ما ذكره المصنف.

قوله: {وهذه الأقوال الثلاثة أيضا مقرَّرة في صفة البقاء لخ}. القول بأن البقاء[5][6] **صفة ثبوتية زائدة قول الأشعري**[7] **وأتباعه، وجمهور معتزلة بغداد.**

---

(1) انظر: شرح المواقف 1/ 446، المقصد السادس: الدور.

(2) هو عبد الله بن سعيد بن كلاّب، أبو محمد القطان: متكلم من العلماء يقال له «ابن كلاب». قال السبكي: وكلاب بضم الكاف وتشديد اللام، قيل: لقب بها لأنه كان يجتذب الناس الى معتقده إذا ناظر عليه كما يجتذب الكلاب الشئ. له كتب، منها «الصفات» و«خلق الأفعال» و«الرد على المعتزلة». انظر: الأعلام 4/ 90، وطبقات السبكي 2/ 299 - 300، والفهرست لابن النديم ص 224، والمواقف 3/ 149 - 150.

(3) انظر في رأي ابن سعيد هذا : المواقف 3/ 149 - 150.

(4) سورة يس آية:38.

(5) انظر: المواقف 3/ 147 - 148، والأربعين للرازي ص 183.

(6) البقاء: قال الرازي في الأربعين ص 183: الفصل الأول في حقيقة البقاء: اعلم، أن الشيء إذا كان معدوماً ثم صار موجوداً فوجوده في الزمان الأول هو الحدوث، ثم وجوده في الذي بعد ذلك هو البقاء.

(7) انظر: (مقالات أبي الحسن الأشعري) لابن فورك ص 247 - 250.

والقول بأنها نفس الوجود في الزمن الثاني هو **للقاضي**،[1] **وإمام الحرمين**،[2] **والإمام الرازي**،[3] **وجمهور معتزلة البصرة**.

قوله: {والدليل المشهور لخ} الفرق بينه وبين الأول: أن الأول استدلال على ثبوت الأبدية بثبوت الأزلية بخلاف الثاني، فإنه استدلال على الأبدية باستحالة طُرُوِّ العدم في نفسه لا من جهة منافاته لوجوب القدم. واعلم، أن المصنف جرى على طريقة قدماء المتكلمين في إثبات كون الصانع أزليا أبديا، وجعل ذلك مسألة برأسها؛ لأنهم استدلوا على وجود الصانع تارة[4] بحدوث الجواهر فقالوا: العالَم ممكن؛ لأنه مركب، وكل ممكن فله علة مؤثرة، وتارة بحدوث الأعراض مثل ما يشاهد من انقلاب النطفة علقة، ثم مضغة، ثم لحما، ودما، ومن أحوال الأفلاك والعناصر والنبات والمعادن؛ إذ لابد لهذه الأحوال الطارية من صانع حكيم، وتارة بإمكان الأعراض؛ وهو أن الأجسام متماثلة فاختصاص كل بمَا لَهُ من الصفات جائز، فلا بد من مخصص، ثم بعد هذا قالوا: إن هذا الصانع لا يكون حادثا، وإلا احتاج إلى مؤثر، فيلزم الدور، أو التسلسل، أو الانتهاء إلى قديم، والأَوَّلانِ باطلانِ، والثالث هو المطلوب، ولم يكن باقيا دائما لكان عدمه بعد وجوده إما لذاته، وهو باطل، وإما لفاعل، وهو أيضا محال؛ لأن العدم نفي محض، فيمتنع كونه بالفاعل، وإما بطَرَيان الضِدِّ، وانه مستحيل؛ لأن القديم أقوى باندفاع الضِدِّ أولى من انعدامه بالضد، وإما بزوال شرط؛ وهو محال؛ لأن المحدَث لا يكون شرطا للقديم، وإن فرض له شرط قديم نقلت الكلام إليه ولزم النشر.

وبعضهم اختصر فاستدل على وجوب البقاء بوجوب القدم، كما ذكره المصنف. وأما الحكماء وكثير من المتأخرين فأثبتوا الواجب لذاته، واستغنوا بإثباته عن إثبات كونه أزليا أبديا، لأن الواجب لا يقبل العدم بحال، فيجب

---

(1) وهو الباقلاني، انظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الأوائل، ص 299، والأبكار للآمدي 2/ 520 - 521.
(2) انظر: الإرشاد بشرح المقترح 1/ 300، و415 - 421.
(3) انظر: معالم أصول الدين بشرح الفهري ص 373 - 375، والأربعين في أصول الدين ص 183 - 187.
(4) انظر: هذه الاستدلالات في المواقف وشرحها 3 / 7 - 10، والمقاصد وشرحها 3/ 7 - 15. وهناك طرق أخرى في (الاستدلال) انظرها في: المطالب العالية 1/ 60 - 114، والأبكار للآمدي 1/ 148 - 172.

كونه أزليا أبديا، ولهم في إثبات الواجب مسالك، منها: -وهو للحكماء- أنَّ في الواقع موجودا، فإن كان واجبا فذاك، وإن كان ممكنا احتاج إلى مؤثر ولابد من الانتهاء إلى الواجب وإلا لزم الدور أو التسلسل. ومنها، قال صاحب **(المواقف)**: (وهو مِمّا وُفِّقْنَا لاستخراجه أن الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة لاحتاج الكُلُّ إلى موجِدٍ مستقلٍّ، فكون[1] ارتفاع الكل مرة بأن لا يوجد ولا واحدٌ من أجزائه أصلا ممتنعا بالنظر إلى وجوده، إذ ما لا يمتنع جميع أنحاء العَدَم لا يكون موجبا للوجود، والذي إذا فرض عدم جميع الأجزاء كان ممتنعا، نظرا إلى وجوده، يكون خارجا عن المجموع فيكون واجبا، وهو المطلوب).[2] **قال السيد**: (وهذا الوجه[3] غير محتاج إلى إبطال الدور أو التسلسل)[4].

ومنها قال السيد: (وهو لفضل الفضلاء؛ إن الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده، وهو ظاهر، ولا في إيجاده لغيره؛ لأن مرتبة الإيجاد بوجود مرتبة الوجود، فلو انحصر الوجود في الممكن لزم أن لا يوجد شيء أصلا، لأن الممكن وإن كان متعددا لا يستقل بوجوده ولا إيجاده، وإذ لا وجود ولا إيجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره. قال **السيد**: وهذا المسلك أخص[5] المسالك وأظهرها).[6]

قوله: {فألزموا مثل ذلك في الجواهر} أي قيل لهم: إن جوزتم توارد الأمثال في الأعراض فليجر مثله في الأجسام، فيلزم أن لا يجزم ببقاء الأجسام، وهو باطل. وأجيب بأن هذا تمثيل بلا جامع، وليس حكمنا ببقاء الأجسام لمشاهدة استمرارها بالضرورة العقلية.

قوله: {فأجابوا بأن شرط بقائها إمدادها}. فإن قيل: هلاَّ جاز إجراء مثل ذلك في الأعراض؟ قلنا: لا يجوز إجراؤه لاستحالة قيام العرض بالعرض، وفيه ما تقدم.

(1) هكذا بالأصل (فكون) وفي خ ع (لكون)
(2) انظر: المواقف 3/ 10
(3) في المواقف (المسلك)
(4) انظر: شرح المواقف 3/ 19.
(5) في شرح المواقف (أخصر)
(6) انظر: شرح المواقف 3/ 20.

قوله: {ومن هنا تعلم أيضا وجوب تنزهه تعالى أن يكون جرما لخ} استدل المصنف على هذا المطلب بوجوب قِدَمِه تعالى وبقائه؛ لأن الأجرام والأعراض حادثة، ولا شيء من الحادث بإِلَهٍ، وحدوث الأجرام بحدوث لازمها؛ وهو الحركة والسكون، وبإمكان الأعراض التي يتصف بها واحتياجه في الاتصاف بها إلى مخصص، وبتركب الجسم المستلزم لإمكانه المستلزم لحدوثه.

وقد ذكروا أن المعتمد في بطلان كونه جرما أنه لو كان جرما لكان متحيزا، ولو كان متحيزا فإما في بعض الأحياز، أو في جميعها، وكلاهما باطل. أما الأول فلتساوي الأحياز في أنفسها وتساوي نسبته إليها، فيكون اختصاصه ببعضها ترجيحا بلا مرجح، وإن لم يكن هنالك مخصص خارجي ويلزم افتقاره في تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه إلى غيره إن كان هناك مخصص خارجي وأما الثاني فإنه يلزم تداخل المتحيزين لأن بعض الأحياز مشغولة بالأجسام. وتداخل المتحيزين باطل بالضرورة.

واحتج المجسمة[1] بأن كل موجود فهو إما متحيز أو حالّ في المتحيز بشهادة البديهة، والثاني لا يتصور في حقه تعالى، والأول هو الجسم، وبأن كل قائم بنفسه جسم، وبالآيات، والأحاديث الدالة على كونه جسما،كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[2] ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[3] ﴿ينزل ربنا في كل ليلة إلى السماء الدنيا فيقول هل من تائب فيتوب عليه هل من مستغفر فاغفر له﴾[4] والجواب منع شهادة البديهة بالتقسيم المذكور، وإنما

---

(1) انظر: شرح المواقف 3/ 34 – 37، والفصل لابن حزم 2/ 94، 96، 109، 127، وج 3/ 2، وج 5/ 46.
(2) سورة طه آية: 5
(3) سورة الفجر آية: 22
(4) الحديث له ألفاظ وقد أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب التهجد، باب الدعاء في الصلاة في آخر الليل رقم ح 1145، ومسلم في صحيحه في كتاب المسافرين، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل رقم ح 168 و170 و171 و172، وأبو داود في سننه في كتاب الصلاة، باب أي الليل أفضل؟ رقم ح 1315، والترمذي في سننه في الصلاة رقم ح 3498، وابن ماجه في سننه، في الإقامة، باب ما جاء في أي ساعات الليل أفضل؟ رقم ح 1366، 1367، والدارمي في سننه في الصلاة، باب ينزل ربنا إلى السماء الدنيا، رقم ح 1623، 1625، ومالك في الموطأ، في القرآن، باب ما جاء في الدعاء رقم ح 30، وأحمد في المسند، رقم ح 7582. ت شاكر.

ذلك حكم الوهم بضرورته، وأنه غير مقبول فيما ليس بمحسوس ومنع تفسير القائم بنفسه بالمتحيز بالذات بل هو المستغني عن محل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متحيزا بذاته وأما الآيات والأحاديث فظواهر ظنية لا تقاوم اليقينيات بل يجب تأويلها لتوافقها وذلك غير عسير. واستدل الحكماء على أنه ليس بجوهر بأن الجوهر ماهية؛ إذا وجدت كانت لا في موضع، وذلك إنما يتصور فيها وجوده غير ماهيته، ووجود الواجب نفس ماهيته.

قوله: {لزم أن يقوم بكل جزء صفة العلم لخ}. قال في (**المواقف**): (هذا المستدل يلزم[1] أن الإنسان الواحد علماء قادرون أحياء كيلا ينتقض دليله. **قال السيد**: وهذا الاستدلال ضعيف جدا؛ لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع هـ).[2] والمصنف حكم على قيام الصفة، فالمجموع من حيث هو مجموع بأنه ظاهر البطلان، وأنه يلزم عليه انقسام مالا يصح انقسامه، وهذا الحكم غير صحيح، ولا يلزم ما ذكر؛ فإنّ العرض الواحد يصح قيامه بمحل منقسم؛ فإن كان حلوله فيه سرياناً انقسم بانقسامه، وإلاً فلا، واستحالة ذلك ممنوعة.

قوله:[3] (**وإذا عرفتَ هذا عرفتَ استحالة التجزية**). الإشارة في قوله (هذا) تعود إلى استحالة التركيب عليه تعالى.

قال في (**المواقف**) **ممزوجا بكلام السيد**: (وثانيها - أي الأبحاث المتعلقة بالواجب - لأنه لا يكون مركبا في الخارج، ولا في الذهن، وإلاً احتاج إلى جزئه، وجزءُ الشيء غيره، والمحتاج إلى الغير ممكن، لا يقال: ممنوع، بل المحتاج إلى العلة هو الممكن، ولو سلم فجميع أجزائه هي ذاته، لا غيره، فلا يخرجه الاحتياج إليها عن كونه يجب وجوده لذاته، لأنا نقول: كل واحد من أجزائه ليس ذاته، فلا يكون ذاته من غير ملاحظة الغير الذي هو كل واحد من أجزائه كافيا في وجوده، بل تكون ذاته

---

(1) في المواقف (يلتزم)
(2) انظر: شرح المواقف 3/ 34.
(3) انظر: شرح الكبرى ص 125.

في نفسه ووجوده محتاجا إلى غيره فلا يكون واجبا هـ).[1] ونحوه في (**المحصل**)[2].

قوله: {وإذا استحال أن يكون تعالى جِرْما استحال وصفه بالصغر والكبر اللذين هما من أوصاف الأجرام}. يريد وكذلك كل ما هو من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة، أو الباطنة، مثل الصورة واللون والطعم والرائحة واللذة والألم والفرح والغمِّ والغضَب ونحو ذلك، إذ لا يعقل منها ما يخص الأجسام، وإن كان البعض منها مختصا بذوات الأنفس. قال في (**شرح المقاصد**): (**وأثبت الحكماء** اللذة العقلية؛ لأن كمالاته أمور ملائمة، وهو مدرك لها، يبتهج بها. واعترض بأنه إن أريد أن الخاصة التي تسميها اللذة هو نفس إدراك الملائم فغير معلوم، وإن أريد أنها حاصلة أَلْبَتَّةَ عند إدراك الملائم فربَّما يختص ذلك بإدراكنا دون إدراكه، فإنهما مختلفان قطعا).[3]

قوله: {فلو كان مفتقراً افتقر إلى المحل لخ} استدل على عدم الافتقار وهو أعم من انتفاء الحلول، وكأنه رأى أن الحال يجب افتقاره إلى المحل، وقد استدل على امتناع الحلول بوجوه أخر؛[4] منها: أن الحال في الشيء مفتقر إليه؛ سواء كان حلول جسم في مكان، أو عرض في جوهر، أو صورة في مادة كما هو رأي الحكماء، أو صفة في موصوف كصفات المجردات، والافتقار إلى الغير ينافي الوجوب. ومنها: أنه لو حَلّ في الغير فإن لم يكن الحلول صفة كمال وجب نفيه عن الواجب، وإن كان كمالا وجب أن يكون مستكملا بالغير، وهو باطل. ومنها: أن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية، وأنه ينفي الوجوب.[5]

---

(1) انظر: شرح المواقف 1/ 338، المقصد الثالث: في أبحاث الواجب
(2) انظر: المحصل للرازي ص 66 – 67.
(3) انظر: شرح المقاصد 3/ 38، المبحث الثاني: الله تعالى ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، وانظر: المواقف 3/ 59.
(4) انظر: هذه الوجوه في شرح المقاصد 3/ 39 – 41 المبحث الثالث: الواجب لا يتحد بغيره.
(5) انظر: شرح المواقف 3/ 43، المقصد الخامس في أنه تعالى لا يتحد بغيره. فأبو حفص نقل هذه الوجوه من المقاصد إلا هذه الأخيرة فإنها نص عبارة المواقف.

قوله: {وإذا استحال افتقاره إلى مَحَلٍّ استحال اتحادُهُ بِهِ} أي لأن الاتحاد نوع من الحلول.

واعلم أن (الاتحاد)[1] كما في (شرح المواقف)[2] مقتبسا من (شرح الإشارات)[3] للمحقق الطوسي[4] يطلق بطريق المجاز على صيرورة شيءٍ مَّا شيئا آخر بطريق الاستحالة، أعني التغير والانتقال دفعيا كان أو تدريجيا، كما يقال: صار الماء هواء والأسود أبيض، ففي الأول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هَيولاهُ إذا انضم إلى تلك الهيولا الصورة النوعية التي للهواء، فحصل حقيقة أخرى؛ هي حقيقة الهواء، وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بها، واتصف بصفة أخرى هو البياض، ويطلق أيضا بطريق المجاز عن صيرورة شيء شيئا آخر بطريق التركيب؛ وهو أن ينضم شيء إلى شيء ثان فيتحصل منهما شيء ثالث، كما يقال: صار التراب طينا والخشب سريرا، والاتحاد بهذيْن المعنييْن لا شك في جوازه بل في وقوعه.

وأما المفهوم الحقيقي (للاتحاد الحقيقي) فهو أن يصير شيء بعينه شيئا آخر، ومعنى قولنا بعينه: أنه صار شيئا آخر من غير أن يزول عنه شيء، أو ينضم إليه شيء، وإنما كان هو مفهوما حقيقيا لأنه المتبادر من (الاتحاد) عند الإطلاق، وإنما يتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين؛ أحدهما: أن يكون هناك شيئان كزيد

---

(1) انظر: حواشي اليوسي على شرح الكبرى 2/ 158، فقد أجاد وأفاد في هذا المقام. وشرح المعالم للفهري ص 226 - 229، وشرح المقترح على الإرشاد 1/ 255 - 261، والأبكار للآمدي 1/ 483 - 550، والأربعين للرازي ص 115 - 117، وعقيدة التوحيد الكبرى ويليه عقيدة التوحيد الصغرى في عقائد أهل السنة والجماعة ص 68 - 69، للعلامة محمد المكي بن عزوز البرجي المالكي (ت: 1334هـ)، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد رشيد علي بوغزالة السوفي الجزائري، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1429هـ/ 2008م.

(2) انظر: شرح المواقف 1/ 401، المقصد الثامن: الإثنان لا يتحدان.

(3) انظر: الإشارات والتنبيهات، لابن سينا، بشرح الطوسي، ص 272 - 275، القسم الثالث: الإلهيات، الفصل الحادي عشر، إشارة. ونصه: (اعلم أن قول القائل: إن شيئا يصير شيئاً آخر... قال الطوسي: أقول: لما فرغ...).

(4) هو محمد بن محمد بن الحسن، أبو جعفر، نصير الدين الطوسي: فيلسوف. كان رأسا في العلوم العقلية، علامة بالأرصاد والمجسطي - كلمة يونانية معناها الترتيب - والرياضيات. (ت: سنة 672هـ). انظر: فوات الوفيات 3/ 246 - 252، والوافي بالوفيات 1/ 147 - 149، والبداية والنهاية 17/ 454، والأعلام 7/ 30 - 31.

وعمرو مثلا فيتحدان؛ بأنْ يصير زيد عمرا وبالعكس، ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء واحد، كان حاصلا قبله، والثاني أن يكون هناك شيء واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره، فحينئذ يكون قبل الاتحاد أمر واحد وبعده أمر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده. وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة.

قال: وإليه أشار -يعني **العضد**- بقوله: وهذا -أي عدم اتحاد الاثنين- حكم ضروري تحكم به بديهة العقل[1] بعد تجريد الطرفينْ على ما ينبغي، فإن الاختلاف والتغاير بين الماهيتيْن وبين الهويتيْن وكذا بين الماهية والهوية اختلاف وتغاير بالذات، فلا يعقل زواله، يعني أن التغاير بين كل اثنين فرضا يقتضي ذاتهما، فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات، وهذا الحكم مع وضوحه في نفسه ربما يزاد توضيحه بنوع تنبيه فيقال: إن عدم الهويتان بعد الاتحاد وحدوث أمر غيرهما فلا اتحاد بينهما بل هما قد عدمتا، وحدث هناك أمر ثالث غيرهما، وإن عدم أحدهما فقط فلا اتحاد أيضا، إذ لا يتحد المعدوم بالموجود بديهة، وإلا كان موجودا ومعدوما معا، وإن وجدا أي بَقِيَا موجوديْنِ بعد الاتحاد فهما بعدُ اثنان متغايران، كما كان كذلك قبلُ، فلا اتحاد بينهما. قال السيد: والغرض من هذا الكلام هو التنبيه على الضرورة بتحديد الطرفين، وتصوير المراد على الوجه الذي هو مناط الحكم، وظن بعض الناس أنهم حاولوا بهذا الكلام الاستدلال على مطلوب نظري فيمتنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما موجودتين، وإنما يكونان اثنان لو لم يتحدا، أي لا نسلم أنهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين كانا الاثنين لا واحدا، وإنما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا[2] بالموجود الآخر، وهو ممنوع هـ).[3] وقد ظهر أن الاتحاد مطلقا باطل بالضرورة، فلا حاجة إلى البرهان، كما يوهم كلام المصنف.

---

(1) في خ م ك، ثبت لفظ (كذا) بعد كلمة - العقل - وزيادة لفظ (بجعل) في باقي خ هكذا (العقل كذا بعد بجعل) وهي ركيكة

(2) في خ م د، ك (فتحدا) وفي باقي خ (متحدا) وكذلك في المواقف. وهي أصوب

(3) انظر: المواقف 1/ 401 - 403، المقصد الثامن.

قوله: {فكذا يستحيل قيام صفته بغيره واتحادها به} يعني كما امتنع الحلول والاتحاد على الذات فكذا على الصفات، بل أولى لاستحالة انتفاء الصفات عن الذات.

قوله: {فبطل ما قاله النصارى دمرهم[1] الله}. قال السعد رحمه الله: (والمخالفون منهم نصارى، ومنهم منتمون إلى الإسلام، أما النصارى فقد ذهبوا إلى أن الله تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم؛[2] هي الوجود والحياة والعلم المعبر عنها عندهم بالأب والإبن وروح القدس؛ على ما يقولون: أبا إبنا روح القدس، ويعنون بالجوهر القائم بنفسه، وبالأقنوم الصفة، وجعل الواحد ثلاثة جهالة، وميل إلى أن الصفات نفس الذات ،واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة أخرى، وكأنهم يجعلون القدرة راجعة إلى الحياة، والسمع والبصر إلى العلم. ثم قالوا: إن الكلمة وهي أقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح، وتدرعت[3] بناسوته،[4] بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية،[5] وبطريق الإشراق كما تشرق الشمس من كوة[6] من بلور[7] عند النسطوريّة.[8] وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار

(1) في السنوسية:ص 128 (أهلكهم)

(2) انظر: الأبكار، للآمدي 1/ 186، والفصل لابن حزم 1/ 48، 91، وكشاف اصطلاحات الفنون 1/ 248، والمواقف 1/ 372، وشرح المقترح على الإرشاد 1/ 256 - 261، وشرح المعالم للفهري ص 226.

(3) هكذا بالأصل، وبالمقاصد المنقول عنها، وفي باقي خ غير منقوطة. وفي لسان العرب ج 8/ 83: ادَّرَعَ فُلاَنٌ الليل إذا دخل في ظُلْمته يَسْري، والأَصلُ فِيهِ تَدَرَّعَ كأنه لَبِسَ ظُلْمَةَ اللَّيْلِ فَاسْتَتَرَ بِهِ.

(4) الناسوت: عند الصوفية هي محل اللاهوت، وتطلق أيضاً على عالم الشهادة أي الدنيا. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون 2/ 1680. والناسوت كلمة سريانية الأصل، ومعناها : طبيعة الإنسان، وقيل: أصلها: الناس. زيد في آخرها واو وتاء مثل ملكوت وجبروت.

(5) الملكانية: أصحاب ملكا الذي ظهر بأرض الروم واستولى عليها. ومعظم الروم ملكانية قالوا: إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته. ويعنون بالكلمة: أقنوم العلم، ويعنون بروح القدس: أقنوم الحياة.انظر : الملل والنحل، للشهرستاني 2 / 27، والفصل، لابن حزم 1/ 48، 91.

(6) الكوّة، ويُضمُّ، والكوُّ: الخَرْقُ في الحائِطِ. انظر: القاموس المحيط ص 1329، مؤسسة الرسالة.

(7) البَلُّورُ: حَجَرٌ مَعْرُوفٌ وَأَحْسَنُهُ مَا يُجْلَبُ مِنْ جَزَائِرِ الزَّنْجِ وَفِيهِ لُغَتَانِ كَسْرُ الْبَاءِ مَعَ فَتْحِ اللَّامِ مِثْلُ: سِنَّوْرٍ وفَتْحُ الْباءِ مع ضمِّ اللَّامِ وَهِيَ مُشَدَّدَةٌ فِيهِمَا مِثْلُ: تَنُّورٍ. انظر: المصباح المنير ص 60.

(8) النسطورية: أصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمن المأمون وتصرف في الأناجيل بحكم رأيه، وإضافته إليهم إضافة المعتزلة إلى الشريعة، قال: إن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة: الوجود والعلم والحياة، وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذات ولا هي هو. انظر: الملل والنحل 2/ 28، والفصل، لابن حزم 1/ 48، 51، 91.

الإِلَه هو المسيح عند اليعقوبية.[1] ومنهم من قال: ظهر اللاهوت[2] بالناسوت[3] كما يظهر الملَك في صورة البشر. وقيل: منزلة[4] اللاهوت مع[5] الناسوت كالنفس مع البدن. وقيل: إن الكلمة قد تداخل الجسد فتصدر عنه خوارق العادات، وقد تفارقه فتَحُلّه الآلام والآفات إلى غير ذلك من الهذيانات.[6]

وأما المُنْتَمُون إلى الإسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون: بأنه لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسم كجبريل في صورة دِحية الكلبي،[7] وكبعض الجن والشياطين في صورة الأناسي، فلا يبعد أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين. وأولى الناس بذلك عليّ وأولاده المخصوصون الذين هم خيرة البرية، والعَلَمُ في الكمالات العلمية والعملية، فلهذا كان يصدر عنهم في العلوم والأعمال ما هو فوق الطاقة البشرية، ومنهم بعض المتصوفة القائلون بأن السالك إذا أمعن في السلوك وخاض لُجّة الوصول[8] فربما يحل الله - تبارك وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا - فيه كالنار في الفحم؛[9] بحيث لا يتمايز به[10] ويتحدُ بحيث لا اثنينية

(1) اليعقوبية: أصحاب يعقوب، قالوا بالأقانيم الثلاثة إلا أنهم قالوا: انقلبت الكلمة لحمًا ودماً فصار الإله هو المسيح، وهو الظاهر بجسده بل هو هو، وعنهم أخبرنا القرآن الكريم: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم﴾ المائدة: 72. انظر: الملل والنحل 2/ 29.

(2) أي ذات الإله.

(3) أي ذات المسيح عيسى عليه السلام.

(4) في المقاصد (تركب) بدل - منزلة -

(5) في المقاصد وباقي خ (والناسوت) بالواو بدل - مع -

(6) هَذَى يَهْذِي هَذْياً وهَذَياناً: تَكَلَّمَ بغيرِ مَعْقولٍ لِمَرَضٍ أو غيرِه. انظر: القاموس المحيط ص 1346.

(7) هو دحية بن خليفة بن فروة بن فضالة الكلبي صحابي بعثه رسول الله ﷺ برسالته إلى قيصر يدعوه للإسلام، وشهد كثيراً من الوقائع، كان يضرب به المثل في حسن الصورة، وشهد اليرموك، ثم نزل دمشق وسكن المزة وعاش إلى خلافة معاوية بن أبي سفيان، توفي نحو سنة 45هـ. انظر: كتاب الثقات 3/ 117، لمحمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبي حاتم، الدارمي، البُستي (ت: 354هـ)، طبع بإعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، تحت مراقبة: الدكتور محمد عبد المعيد خان مدير دائرة المعارف العثمانية، الناشر: دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، الطبعة: الأولى، 1393 هـ - 1973 والطبقات الكبرى 4/ 188 لأبي عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد (ت: 230هـ) تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1410هـ - 1990 م.

(8) في المقاصد (وخاصة لجهة الأصول)

(9) في المقاصد (وكالنار في الحجر)

(10) في المقاصد (لا يتمايز أو يتحد به)

ولا تغاير، وصح أن يقول: هو أنا وأنا هو، وحينئذ يرتفع الأمر والنهي ويظهر من الغرائب والعجائب مالا يتصور من البشر. وفساد الرأيينِ غنيٌّ عن البيانِ هـ).[1]

قوله: {وبعض علماء الطريق يتاول لهم لخ} قال في (شرح المقاصد): (وها هنا مذهبان آخران يوهمان الحلول والاتحاد؛ وليسا منه في شيء. الأول: أن السالك إذا انتهى في سلوكه إلى الله تعالى وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان؛ بحيث تضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته، ويغيب عن كل ما سواه، ولا يرى في الوجود إلا الله، وهذا الذي يسمونه الفناء[2] في التوحيد، وإليه يشير الحديث الإلهي: ﴿إن العبد لا يزال يتقرب إليّ حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه وبصره الذي به يبصر﴾[3] وحينئذ ربما تصدر عنه عبارات تشعر بالحلول والاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال، وبعد الكشف عنها بالمثال ونحن على ساحل التمنّي نغترف من بحر التوحيد بقدر الإمكان، ونعترف بأن طريق الفناء فيه العيان دون البرهان، والله الموفق.

الثاني: أن الواجب هو الموجود المطلق، وهو واحد لا كثرة فيه أصلاً، وإنما الكثرة في الإضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب؛ إذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على مظاهر لا بطريق المخالطة، ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام، فلا حلول ها هنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية، وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق العقل.[4] وأشرنا في (بحث الوجود) إلى

(1) انظر: شرح المقاصد 3/ 42 – 43، وقد عرف المحقق ب (المصطلحات السابقة) كالناسوت.

(2) الفناء: سقوط الأوصاف المذمومة، كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة والفناء، فناءان: أحدهما ما ذكر، وهو بكثرة الرياضة، والثاني عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت، وهو بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق. انظر التعريفات للجرجاني ص 169، وكشاف اصطلاحات.. 2/ 1291، ومعجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم ص 212، ودستور العلماء للقاضي عبد النبي 3/ 33.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب التواضع، رقم ح 6502. وله ألفاظ، استقصاها المحدث محمد ناصر الدين، في (سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها 4/ 183)، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى، (لمكتبة المعارف).

(4) هكذا بالأصل. وفي خ م ك كلمة [والسرع] وعليها علامة... إشارة إلى أنها خاطئة وفي خ ع (العقل والشرع) وهي أوضح معنى. وفي شرح المقاصد (طريق العقل والشرح) بالحاء المهملة.

بطلانه، لكن ﴿وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ هـ[1]-[2] فما حكاه المصنف من أن السالك ربما طرأت عليه حالة لا يشاهد فيها غير الله تعالى هو بمعنى قول **السعد** (إن السالك إذا انتهى سلوكه إلى الله تعالى وفي الله يستغرق في بحر التوحيد لخ).

وللشيخ الإمام أبي عبد الله محمد بن قاسم البكي[3] رحمه الله في (**شرح عقيدة ابن الحاجب**) كلام حسن في هذا المقام يناسب أن يذكر قال ما نصه: (واعلم أن من الناس من ينسب القول بالاتحاد،[4] والحلول[5] إلى **الصوفية**، بل إلى الكُمّل منهم، كما وقع ذلك **للشيخ أبي حامد**[6] في (كتبه) أخذا من ظاهر كلام الأشياخ رضي الله عنهم، كما وقع **للجنيد**[7] حين سئل عن (**التوحيد**) فأنشده:

«رق الزجاج ورفت[8] الخمر * ولون الماء لون إنائه»

---

(1) سورة الرعد آية: 33

(2) انظر: شرح المقاصد 3/ 43 - 45.

(3) هو أبو عبد محمد بن أبي الفضل قاسم البكي، الكومي، العلامة، الصوفي، المحقق، قاضي تونس، له مصنفات، منها: تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، ورسالة الشأنين: شأن الرب البدئي، وشأن المعبود العودي، ورسالة فيمن عرف نفسه عرف ربه. (ت: سنة 916هـ). انظر: مسامرات الظريف بحسن التعريف لمحمد بن عثمان بن محمد السنوسي أبي عبد الله (ت: 1318هـ) ص 288 - 289، وكتاب العمر 3/ 87، لحسن حسني عبد الوهاب، مراجعة وإكمال محمد العروسي المطوي، وبشير البكوش، الدار العربية للكتاب تونس، 2001م، ومقدمة تحرير المطالب للمحقق: نزار حمادي ص 13 - 21.

(4) الاتحاد: عبارة عن تصيير ذاتين ذاتاً واحدة. انظر: (تحرير المطالب) للبكي ص 106، والتعريفات ص 8 - 9، والكليات ص 36 - 37، وكشاف اصطلاحات الفنون 1/ 91 - 92

(5) الحلول: الحلول يقال بمعنى القيام بالغير، كحلول الأعراض بمحالها أي بالأجسام كحلول اللون في الجسم. ويقال بمعنى الاستقرار، كحلول الجوهر أو الجسم في الحيز: وهو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد. وقد يقال على الاتصاف، كحلول الصفة بالموصوف. وقد يقال الحلول على التقويم، كحلول الصورة في المادة. انظر تحرير المطالب للبكي ص 105، والكليات لأبي البقاء ص 36 - 37، والتعريفات ص 92 - 93، وكشاف اصطلاحات 1/ 706 - 709،

(6) أي الغزالي.

(7) هو الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز، أبو القاسم، صوفي من العلماء بالدين، إمام الدنيا في زمانه. وعده العلماء شيخ مذهب التصوف لضبط مذهبه بقواعد الكتاب والسنة، ولكونه مصوناً من العقائد الذميمة، محمي الأساس من شبه الغلاة، سالماً من كل ما يوجب اعتراض الشرع. (ت: سنة 297هـ). انظر: الأعلام 2/ 141، ووفيات الأعيان 1 / 373، وصفة الصفوة 1/ 518 - 519، وتاريخ بغداد 7/ 241 وطبقات السبكي 2 / 28 - 37 وطبقات الحنابلة 89.

(8) في خ ع، وح ب، وخ م د، ك (ورافت) وفي شرح الحاجبية (ورقت) وهي أبيات تنسب أيضاً للسهروردي الذي قتل في حلب سنة (586هـ): (رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها وتشاكل الأمر فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر) هـ من حاشية تحرير المطالب ص 109.

وقول **أبي يزيد البسطامي**[1] المشهور عنه، **والشبلي**،[2] **وأبي منصور الحلاج**،[3] **وسهل**،[4] وغيرهم، وهذا إنما يتوهم فيهم من ليس له اطلاع ولا استشراف على أحوالهم وتحقيق اصطلاحهم، وذلك أن لسانهم لسان صدق عن وجد [5]حقي، فنطقهم تابع لوجودهم، ووجدهم تابع لحالهم، وحالهم العلم والمعرفة، ومعلومهم الله تبارك وتعالى من حيث ذاته وصفاته وأفعاله، إذ قلوبهم لا تسع علما إلا ذاك. قال تعالى: ﴿لن يسعني أرضي ولا سمائي وإنما يسعني قلب عبدي المؤمن﴾[6] وهذا الحال العلمي يختلف بحسب تجلي الحق عليهم، ولهم.

---

(1) هو طيفور بن عيسى البسطامي نسبته إلى بسطام (بلدة بين خراسان والعراق) أصله منها، أبو يزيد، ويقال با يزيد، زاهد مشهور. توفي سنة 261هـ. انظر الأعلام 3/ 235، طبقات الصوفية 67 - 74 ووفيات الأعيان 1: 240 وميزان الاعتدال 1: 481 وحلية الأولياء 10: 33.

(2) الشبلي: هو أبو بكر الشبلي دلف بن جحدر الشبلي، ناسك، اشتهر بالصلاح، أصله من خراسان، ونسبته إلى قرية (شبلة) من قرى ما وراء النهر. (ت: سنة 334هـ). انظر: الأعلام 2/ 260)، ووفيات الأعيان 1 / 180 والنجوم الزاهرة 3 / 289 وصفة الصفوة 2 / 258.

(3) هو الحسين بن منصور الحلاج، أبو مغيث، صوفي، فيلسوف، يعد تارة في كبار المتعبدين والزهاد، وتارة في زمرة الملحدين، (ت: سنة 309هـ). انظر: الأعلام ج 2/ 259 - 260) والفهرست 1 / 190، وطبقات الصوفية 307، والبداية والنهاية 11 / 132، ولسان الميزان 2 / 314.

(4) هو سهل بن عبد الله بن يونس التستري، بن عيسى بن عبد الله بن رفيع أبو محمد، أحد أئمة الصوفية وعلمائهم والمتكلمين في علوم الإخلاص والرياضيات وعيوب الأفعال، له كتاب في تفسير القرآن، مختصر، وكتاب رقائق المحبين، وغير ذلك، توفي سنة 283هـ. انظر: الأعلام 3/ 143، (4) وطبقات الصوفية ص 166 - 167، والوفيات 1: 218 وحلية الأولياء 10: 189

(5) الوجد لغة، يقال: وَجَد المَطْلوبَ، كوَعَدَ ووَرِمَ، يَجِدُهُ ويَجُدُهُ، بضمِّ الجِيم، ولا نَظِيرَ لها، وجْداً وجِدَةً ووُجْداً وَوُجود ووِجْداناً وإجْداناً، بكسرِهِما: أدْرَكَهُ، وـ المالَ وغَيْرَهُ يَجِدُهُ وجْداً، مُثَلَّثَةً، وجِدَةً: اسْتَغْنَى، وـ عليه يَجِدُ ويَجُدُ وجْداً، وجِدَةً ومَوْجِدَةً: غَضِبَ، وـ به وَجْداً: في الحُبِّ فقط، وكذا في الحُزْنِ، لكِنْ يكسرُ ماضِيه. والوَجْدُ: الغِنَى، ويُثَلَّثُ، ومَنْقَعُ الماءِ، ج: وِجادٌ.وعند الصوفية: ما يصادف القلب ويرد عليه بلا تكلف وتصنع، وقيل: هو بروقٌ تلمع، ثم تخمد سريعًا. انظر: القاموس المحيط ص 324، والتعريفات ص 250، وكشاف اصطلاحات 2/ 1757.

(6) هذا الحديث لا أصل له، انظر الإحياء للغزالي 3/ 15، والمقاصد الحسنة للسخاوي ص 589، رقم ح 990، ومجموع فتاوى ابن تيمية 2/ 384، وسلسلة الأحاديث الضعيفة للألباني 11/ 176، رقم ح 5103. بلفظ (ما وسعني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلب عبدي المؤمن، النقي التقي الوادع اللين).

إذ الحال ثمرة التجلِّي،[1] وتجليات الحق تختلف بحسب شؤونه الذاتية والصفاتية والفعلية، فلهم عند كل تجلٍّ حال،[2] وعند كل حال لسان، ومنهم من تتحد عليه الحال الوارد فلا يكون له متسع لغيره فيكون ذلك الحال غالبا عليهم، ومنهم من يجتمع له الأحوال فيقول بمقتضى كل منها فيعطى لكل ذي حق حقه، فإن جمع بين علمي الأفعال والصفات فهو يقوم بمقتضى (العبودية،[3][4] والقيام بمقتضاها يعطي شهود الربوبية، فهو يقوم بمقتضى العبودية فَرْقاً،[5] وبمقتضى حقّ الربوبية جَمْعاً،[6] وبمقتضى الألوهية جمع جمع[7] و[8] من حيث البداية).[9]

أعني بداية الوصول وأحدية الجمع من حيث النهاية، وهؤلاء الذين يكون الفرق في ظواهرهم موجودا، والجمع في بواطنهم مشهودا، وأما من أفردت له حال من هذه فهو بحسبها ينطق، إن كانت ذاتية وهي غير أحدية الجمع فلسانها الإخبار عن الله فقط، إذ الإخبار عن غيره فرع العلم بغيره، ولا علم بغيره، وصاحب هذا المقام صاحب أحدية الجمع والتوحيد الذاتي، وإن كانت تلك الحال أسمائية فهو جمع الجمع، وهو شهود الخلق بالحقِّ، ولسانها الإخبار عن

---

(1) التجليّ: ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب. انظر: التعريفات ص 51، والكشاف للتهانوي 1/ 585- 586.

(2) الحال: الحال عند أهل الحق: معنى يرد على القلب من غير تصنع، ولا اجتلاب، ولا اكتساب، من طرب، أو حزن، أو قبض، أو بسط، أو هيبة، ويزول بظهور صفات النفس. انظر: التعريفات ص 81، والكشاف 610 /1

(3) العبودية: الوفاء بالعهود، وحفظ الحدود، والرضا بالموجود، والصبر على المفقود. انظر: التعريفات ص 146، والكشاف 2/ 1161- 1163.

(4) في خ م د: ثبت في هامشها لفظُ (والربوبية) وفي خ م ك، ساقطة. وكذلك في باقي خ ساقطة.

(5) الفرق: ما نسب إليك، ومعناه: أن يكون كسبًا للعبد من إقامة وظائف العبودية، وما يليق بأحوال البشرية. انظر: التعريفات ص 77، 166، والكشاف 1/ 574.

(6) الجمع: فالجمع شهود الأشياء بالله والتبرّي من الحول والقوة إلا بالله. انظر: التعريفات: ص 77، والكشاف 1/ 574.

(7) وجمع الجمع: الاستهلاك بالكلية، والفناء عما سوى الله، وهو المرتبة الأحدية. انظر: التعريفات ص 77، والكشاف 1/ 574.

(8) حرف (و) ساقط في خ م د، ك.

(9) ما بين قوسين هكذا في الأصل وخ ح ب وفي هامش خ ع مصححة كذلك. وفي خ م ك، د، وتحرير المطالب ص110مع تغايرما هكذا (العبودية - والربوبية - فرقاً، وبمقتضى حق الربوبية جمعاً ومن جمع له بين العلم الذاتي والصفاتي والفعلي فهو يقوم بمقتضى العبودية فرقاً وبمقتضى حق الربوبية جمعاً وبمقتضى الألوهية جمع جمع من حيث البداية ...).

أسماء الله وصفاتها وتعلقاتها فقط، إذ الإخبار أيضا عن غيرها فرع العلم بغيرها، وصاحب هذا المقام صاحب مقام الوحدانية والتوحيد الصفاتي، وإن كانت حالة فعلية فهي الجمع، وهو شهود الحق من حيث إبداع وإيجاده وتصويره ،فلسانها الإخبار عن أفعال الله وأحكامه فقط، إذ الإخبار عن غيره فرع الشعور بغيره، وغلبة هذه الأحوال عند انفرادها على قلب العبد تسمى **اصطلاما**،[1] **ومكرا**،[2] والدخول في تلك الغلبة يسمى **فناء**،[3] **ومحوا**،[4] فإذا سمعت ولياً من أولياء الله يقول: سبحاني، أو أنا الحق، أو أنا هو، أو غير ذلك، فلا تتوهم أنه يَشعُر بأَنَانِيَّته، حتى يتوهم أنه يثبت محمول قضيته لنفسه، بل الأنانية التي أخبر عنها إنما هي أنانية الحق جل وعلا، وأما أنانية العبودية فلا شعور له بها، لعدم صورتها من ذهنه وحِسِّه، فكيف يخبر عما لا شعور له به، بل ذلك النطق الخبري صنع وفعل الذي أَنْطَقَ كل شيء، مخبرا عن ذاته جل وعلا، كما قال تعالى مُنبِّهاً لنا عن هذا السِّرِّ الإلهي: ﴿فَلَمَّا جَاءَهَا[5] نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[6] وهذه الأحوال المنفردة التي توجب الاصطلام[7] إنما هي حال من تَبَعَّض له الكَمالُ، وأما مَنْ تَمَّ له الكمالُ كالأنبياء والرسل عليهم السلام ووَرَثَتُهم الذين تحقَّقوا بالحقائق وسلكوا الطرائق واستشرفوا على الخلائق فامتزجت[8] ألسنة أحوالهم وانبسطت الأنوار على أقوالهم وأفعالهم فهم الهُدَاة الذين يَهْتَدِي بهم كلُّ قاصدٍ ويسكن إليهم

---

(1) أي ناراً

(2) في تحرير المطالب (السكر) وهي أصح معنى. والسكر: غفلة تعرض بغلبة السرور على العقل، بمباشرة ما يوجبها من الأكل والشرب، وعند أهل الحق: السكر هو غيبة بواردٍ قوي، وهو يعطي الطرب والالتذاذ، وهو أقوى من الغيبة وأتم منها، أو هو: دهش يلحق سرّ المحبّ في مشاهدة جمال المحبوب فجأة. التعريفات ص 120، وكشاف اصطلاحات 1/ 961.

(3) تقدم معناه

(4) المحو: رفع أوصاف العادة بحيث يغيب العبد عندها عن عقله، وتحصل منع أفعال وأقوال لا مدخل لعقله فيها، كالسكر من الخمر. انظر: التعريفات ص 205، والكشاف للتهانوي 2/ 1490 – 1491.

(5) هكذا بالأصل وباقي خ (فلما جاءها) والتلاوة من سورة القصص هكذا: (فَلَمَّآ أَتاها...).

(6) سورة القصص آية: 30.

(7) الاصطلام: نعت وَلَهٍ يرد على القلب، فيسكن تحت سلطانه. أوهو الوله الغالب على القلب، وهو قريب من الهيمان. التعريفات ص 85، وكشاف اصطلاحات 1/ 212.

(8) في خ م د، ك (فامترجت) بالراء المهملة،والمعنى واحد، فالامتزاج والامتراج: الاختلاط.

كلُّ شارد، ثم لِكلٍّ منهم وارث يتبع قصده، ويجد وجده، وهم الأئمة المَرْضيُّون، والعلماء الخاشعون، وأولوا الألباب الذاكرون، فهذا حال القوم، فكيف يتوهم فيهم أو عنهم حُلولٌ أو اتحادٌ، وهُم قد تبرَّءوا من ذلك كله بالدليل، والحال، والمقال. وما ذكره **الشيخ أبو حامد** رضي الله عنه إنما ذلك كان منه فهماً قبل أن يتحقق بعلومهم؛ إذ هو إنَّما تحقق بعلومهم التصوفية في آخر عمره يشهد لذلك كتابه **(المنقذ من الضلال)** وهذا هو الظن به، وإن كان قد قال ذلك عنهم في بعض كتبه التصوفية فليس يريد بذلك ما هو المتبادر من الكلمتيْن،[1] وكأنه أراد أن يفصح عن إشارتهم بالعبارة عن ذلك، والعبارة تزيل رَوْنق الإشارة، ولهذا قيل: للعبارة جفاء على أنه لم يرد في اصطلاح القوم شيء من ذلك الإطلاق إلا ما وقع في اصطلاح المتأخرين **كالشيخ ابن الفارض**[2] ومن بعده من إطلاق لفظ الاتحاد، وأما الحلول فلم يطلقه أحد.ومراد **الشيخ ابن الفارض** -رحمه الله- بالاتحاد: ما ذكره بعض المتأخرين في الاصطلاح، ونصه: الاتحاد هو شهود الموجود الحق الواحد المطلق الذي الكُلُّ به موجود، فيَتَّحِدُ به الكل من حيث كون كل شيء موجودا به معدوما بنفسه، لا من حيث إن له وجودا خاصا اتحد به، فإنه محال.

وبالجملة؛ فمعناه: شهود اتحاد تعلق الموجودات كلها به جلَّ وعَلا، إذ هي به موجودة لا بها، وهذا مراد الغزالي من حيث كلامه في التصوف، وكل من له نسبة في هذا الشأن، وهو المسمى عندهم (بالفناء في التوحيد)كما صرح به **الشيخ أبو حامد الغزالي في (إحيائه)**[3] في (كتاب الصبر، وغيره).

ولقد سَعِد سَعد الدين في (شرح مقاصده) حيث قال: (إن السالك إذا انتهى في سلوكه إلى الله وفي الله إلى آخر ما نقلناه عنه)[4] ثم قال: (وإنما أطنبنا في

---

(1) أي الاتحاد، والحلول.

(2) هو عمر بن علي بن مرشد الحموي الأصل المصري المولد والدار والوفاة أبو حفص وأبو القاسم، شرف الدين ابن الفارض، أشعر المتصوفين، يلقب بسلطان العاشقين. له (ديوان شعر) (ت: سنة 632هـ). انظر: الأعلام 5/ 55، ووفيات الأعيان 3/ 454، وميزان الاعتدال 3/ 214-215، وشذرات الذهب 7/ 261، ولسان الميزان 6/ 123 بتحقيق أبي غدة، والعبر 5/ 129، وسير أعلام النبلاء 22/ 129.

(3) انظر: الإحياء للغزالي- كتاب التوحيد، والتوكل- 4/ 86 و245 و247 وقال في إحيائه في كتاب المراقبة والمحاسبة 4/ 431 ما نصه: (..فالفناء في الواحد الحق هو غاية مقصد الطالبين ومنتهى نعيم الصديقين).

(4) انظر: شرح المقاصد 3/ 43.

هذا المقام حرصا على تحصيل حسن الظن بأولياء الله، وتصميم الاعتقاد في أهل الله، جعلنا الله منهم، ومَنَّ علينا بما مَنَّ عليهم هـ).[1]

وما نقله عن ابن الفارض يشير به إلى قوله في (تائيته) [2]:

«ففي الصَّحْو بعدَ المَحْو لم أكُ غيرَهَا * وذاتي لـذاتي إذ تـجلب[3] تجـلت

وما زِلْـتُ إيَّـاهـا وإيَّـاي لم تــــزل * ولا فـرق بل ذاتـي لذاتي أحـبت

وليس معي في الـملك[4] ســـواي * والـمعية لم تخـطـر على الـمعيتي

متى حِلْتُ عن قولي أنـا هي أو أقـل * وحاشى لـمثلي إنها بي حَلَّـــت».

وما ذكره (سعد الدين) من الإشارة إلى بطلان المذهب الثاني -أعني القول بأن الواجب هو الوجود المطلق وأنه واحد لا كثرة فيه أصلاً في مبحث الوجود - هو قوله: (قد اشتهر فيما بين جمع من الفلاسفة والمتصوفة أن حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بأنه لا يجوز أن يكون عدما أو معدوما، وهو ظاهر، ولا ماهية موجودة، أو مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج، والتركيب يتعين أن يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لأنه إن أخذ مع المطلق فمركب أو مجرد الموضوع المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد إلى المطلق ضرورة أنه لو ارتفع المطلق لارتفع كل موجود وحين أورد عليهم أن الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج وله أفراد كثيرة لا تكاد تتناهى والواجب مع وجوده واحدا لا تكثر فيه أجابوا بأنه واحدا شخصي موجود بوجود هو نفسه وإنما التكثر في الموجودات بواسطة الإضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها فإنه إذا نسب إلى الإنسان حصل

(1) انظر: تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب للبكي ص 108 - 114، فقد ترجم المحقق لبعض الأعلام وشرح بعض المصطلحات.

(2) انظر: تائية ابن الفارض الكبرى الأبيات رقم 214 و263 و264 و277. مع شرحها للعلامة داود بن محمود بن محمد القيصري المتوفى 751هـ اعتنى به وعلق عليه أحمد فريد المزيدي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان الطبعة الأولى 1425هـ 2004م.

(3) هكذا بالأصل وخ ع وفي خ م د، ك وفي تائية ابن الفارض (تحلت) بحاء مهملة أي تزينت هـ كذا فسرت بهامش خ م ك.

(4) في (التائية) زيادة لفظ (شيء).

موجود، وإلى الفرس فموجود آخر، وهكذا، وعلى هذا فمعنى قولنا: الواجب موجود أنه وجود، ومعنى قولنا: الإنسان أو الفرس أو غيره موجود أنه ذو وجود؛ بمعنى أن له نسبة إلى الواجب، وهذا احتراز عن شناعة التصريح بأن الواجب ليس بموجود، وأن كل وجود حتى وجود القاذورات واجب. تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا، وإلا فتكثر الوُجودات، وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لا تحقق له إلا في الذهن ضروري، وما توهموا من احتياج الخاص إلى العام باطل،[1] بل الأمر بالعكس؛ إذ لا تحقق للعام إلا في ضمن الخاص، نعم، إذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو إليه في تعلقه، وأما إذا كان عارضا فلا.

وما ذكروا من أنه لو ارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب فيمتنع ارتفاعه أي عدمه فيكون واجبا، وإنما يجب العدم لو كان امتناع العدم لذاته وهو محال، بل لِأن ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض أفراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل **الماهية،[2] والعلية،[3] والعالمية،[4]** -[5] وغير ذلك.

---

(1) في خ م د، ك هكذا مكتوبة (بط) والصواب ما في الأصل (أعلاه)

(2) الماهية: ماهية الشيء: ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي هي؛ لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي ولا جزئي، ولا خاص ولا عام، وقيل: منسوب إلى: ما، والأصل: المائية، قلبت الهمزة هاء؛ لئلا يشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ ما، والأظهر أنه نسبة إلى «ما هو»؛ جعلت الكلمتان ككلمة واحدة.انظر: التعريفات ص 195 - 196، وكشاف اصطلاحات 2/ 1423 - 1425.

(3) علة الشيء: ما يتوقف عليه ذلك الشيء، والعلة تطلق على أربعة معان: الأول ما منه بذاته الحركة وهو السبب في وجود الشيء كالنجار للكرسي والأب للصبي. وتسمى العلة الفاعلة، الثاني المادة وما لا بد من وجوده لوجود الشيء مثل الخشب للكرسي ودم الطمث والنطفة للصبي. وتسمى العلة المادية، والثالث الصورة وهي تمام كل شيء وقد تسمى علة صورية كصورة السرير من السرير وصورة البيت للبيت، وتسمى العلة الصورية، والرابع: الغاية الباعثة أولاً، المطلوب وجودها آخرا، أي الموجود عقيب الشيء، كالسكن للبيت، وتسمى العلة الغائية.انظر: التعريفات ص 154، ومعيار العلم في فن المنطق ص 258، وكشاف اصطلاحات 2/ 1206 - 1207.

(4) العالمية: هي التعلق بين العالم والمعلوم. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون 2/ 1222.

(5) في المقاصد 1/ 177 (القابلية) والقبول عند الحكماء والمتكلّمين يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين: أحدهما مطلق إمكان الاتصاف بأمر سواء كان وجود الموصوف متقدما على وجود الصّفة بالزمان أو لا. وحاصله الإمكان الذّاتي والثاني الانفعال التجدّدي ويقال له القوة والاستعداد أيضا، وهو عبارة عن إمكان اتّصاف شيء بصفة لم يحصل له بعد مع وجود حالة يحصل بها. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون 2/ 1301.

فإن قيل: بل يمنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه، قلنا: الممتنع اتصاف الشيء بمعنى حمله عليه بالمواطات[1] مثل قولنا: الوجود عدم، لا بالاشتقاق، مثل قولنا: الموجود معدوم .كيف وقد اتفق الحكماء على أن الوجود المطلق من المعقولات الثانية، والأمور الاعتبارية؛ التي لا تحقق لها في الأعيان، ثم ادَّعَى القائلون بكون الواجب هو الوجود المطلق أنَّ في مواضع من كلام الحكماء رمزاً إلى هذا المعنى، منها قولهم: الواجب البحْت والموجود بشرط لا؛ أي الوجود الصِّرْف الذي لا تفيد فيه أصلا، ومنها قولهم في الوجود خير محض، لأن السِّر في نفسه إنما هو عدم وجود أو عدم كمال الوجود؛ من حيث إن ذلك العدم غير لائق به، أو غير مؤثر عنده، فالوجود بالقياس إلى الشيء العادم كَمالُهُ قد يكون شرا لا لذاته، بل لكونه مؤديا إلى ذلك العدم؛ بحيث لا عدم لا شر قطعا، فالوجود البحت خير محض، ومنها قولهم الوجود لا يعقل له ضِدٌّ، ولا مِثْل، أما الضد فإنه يقال عند الجمهور لموجود مساوٍ في القوة لموجود آخر ممانع له، والوجود وإن فرضنا كونه موجودا بمعنى المعروضية للوجود فلا يتصور أن يمانعه شيء من الموجودات، وعند الخاص لما يشارك شيئا آخر في الموضوع مع امتناع اجتماعهما فيه.

و(الموضوع) هو المحل المستغنى في قوامه عن الحال، ولا يتصور ذلك للوجود، إذ لا تقدم لشيء بدونه ولو سلم فلا يتصور وجوده يعاقبه ولا يجامعه ومنها قولهم: الوجود ليس له جنس، ولا فصل، لأنه بسيط لا خبر له عينا ولا ذهنا، وإلا لزم تقدمه على نفسه ضرورة تقدم وجود الجزء على وجود الكل في الخارج، وإن كان التركيب خارجيا، وفي الذهن إن كان ذهنيا، ولأن جزءه إن كان وجودا أو موجودا لزم تقدم الشيء بنقيضه. ولأن الجنس[2] يجب أن يكون أعم،

---

(1) حمل المواطأة: عبارة عن أن يكون الشيء محمولاً على الموضوع بالحقيقة بلا واسطة، كقولنا: الإنسان حيوان ناطق، بخلاف حمل الاشتقاق؛ إذ لا يتحقق في أن يكون المحمول كليًا للموضوع، كما يقال: الإنسان ذو بياض، والبيت ذو سقف. انظر:التعريفات ص 93، وكشاف اصطلاحات 1/ 717.

(2) الكلي الحقيقي: ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، كالإنسان، الجنس: اسم دال على كثيرين مختلفين بالأنواع. والثالث: كليًا عقليًا؛ لعدم تحقيقه إلا في العقل، والكلي، إما ذاتي، وهو الذي يدخل في حقيقة جزئياته، كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس، وإما عرضي وهو الذي لا يدخل في حقيقة جزئياته، بألا يكون جزءًا، أو بأن يكون خارجًا، كالضحك بالنسبة إلى الإنسان. انظر: التعريفات ص 186،

ولا أعم من الوجود، إذ ما من شيء إلا وله وجود، وفي بعض المقدمات ضعف لا يخفى، ولو سلم فغاية الأمر اتصاف كل من الوجود والواجب، فهذه المعاني ولا إنتاج عن الموجبتين في الشكل الثاني، وتحقيقه: أنَّ لزوم هذه الأمور للوجود لا يوجب كونه الواجب ما لم يبين مساواتها للملزوم. ثم القول بكون الواجب هو الوجود المطلق ينافي تصريحهم بأمور، منها أن الوجود المطلق من المحمولات العقلية، أي الأمور التي يمتنع استغناؤها عن المحل عقلا، ويمتنع حصولها فيه بحسب الخارج كالإمكان والماهية، بخلاف الإنسان؛ فإنه مستغنٍ، ومثل البياض فإن قيامه بالمحل خارجي.

ومنها أنه من المعقولات الثانية؛ أي العوارض التي تلحق المعقولات الأولى من حيث لا تخلو عنها في الخارج **كالكلية،**[1] **والجزئية، والذاتية، والعرضية**؛ لأنهَّا أمور تلحق حقائق الأشياء عند حصولها في العقل، وليس في الأعيان شيء هو الوجود.أو الذاتية، أو العرضية مثلا، وإنما في الأعيان الإنسان مثلا، وها هنا نظر؛ من جهة أن ما انساق إليه البيان هو أن وجودات الأشياء من المحمولات العقلية، والمعقولات الثانية، وكان الكلام في الوجود المطلق، ومنها أنه ينقسم إلى الواجب والممكن؛ لأنه إن كان مفتقرا إلى سبب فممكن، وإلاَّ فواجب، وإلى القديم والحادث؛ لأنه إن كان مسبوقا بالغير، أو بالعدم، فحادث، وإلاَّ فقديم، ومنها أنه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمرو، والنوعية كوجود الإنسان والفرس والجنسية كوجود الحيوان والنبات، **فإن قيل**: «الموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك الوجود» **قلنا**: المراد ها هنا ما يقابل المحمول، وهو الذي يحمل عليه المحمول بالاشتقاق، ولو سلم فالقيام ها هنا عقلي، والماهية تلاحظ دون الوجود، وهذا معنى استغنائه عن العارض ، وإن كان لا ينفك عن وجود عقلي.

(1) الجنس: كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو من حيث هو كذلك. انظر: التعريفات ص 78، وكشاف اصطلاحات 1/ 594 - 595.

وظاهر هذا الكلام أن وجودات الممكنات إنما هي نفس الوجود المطلق، يَكْثُرْن بالإضافة إلى المحال، وليست أمورا متكثرة متخصصة بأنفسها معروضة له، وإن كان المراد أن الوجود المطلق يتكثر هو ما صدق هو عليه من الموجودات الخاصة بتكثر الموضوعات، ومنها أنه مقول على الموجودات بالتشكيك كما سبق، وجميع ذلك مما يستحيل في حق الواجب تعالى وتقدس.

وبالجملة، فالقول بكون الواجب هو الوجود المطلق مبني على أصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص موجودا في الخارج ممتنع العدم لذاته، ومستلزم لبطلان أمور اتفق العقلاء عليها؛ مثل كونه أعرف الأشياء مشتركا بين الموجودات مقولا عليها **بالتشكيك**[1] معدودا في الثواني المعقولات، وكذا الواجب مبدأ لوجود الممكنات متصفا بالعلم والإرادة والقدرة والحياة وإرسال الرسل وإنزال الكتب وغير ذلك مما وردت به **الشريعة** إلى هنا كلامه).[2]

وقد كتب بعض المحققين[3] وهو **(الشيخ العلامة إبراهيم الشهرزوري قُدِّس سِرُّهُ)** فيما تقدم وها هنا مذهبان آخران يوهمان الحلول والاتحاد وليسا منه في شيء ما نصه: (ما ذكره من أنهما يوهمان الحلول والاتحاد وليسا منه في شيء هو صحيح، ولكن زعمه أن الثاني خارج عن طريق العقل والشرع باطل، من طريق العقل، والشرع ،كما هو باطل من طريق **الكَشْف**،[4] ولو فهم الأول حق الفهم أن الثاني تحقيقه ولو فهم الثاني حق الفهم لعلم أن الأول لا يتم إلا به، ولو اكتفى فيهما بالاغتراف والاعتراف لكان أسلم وأولى، ولكن ما شاء الله كان، وما لم يشأ

---

(1) التشكيك بالأولوية: هو اختلاف الأفراد في الأولوية وعدمها، كالوجود، فإنه في الواجب أتم وأثبت منه وأقوى منه في الممكن. التشكيك بالتقدم وبالتأخر: هو أن يكون حصول معناه في بعضها متقدمًا على حصوله في البعض، كالوجود أيضًا؛ فإن حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن. التشكيك بالشدَّة والضعف: هو أن يكون حصول معناه في بعضها. انظر: التعريفات ص 58، وكشاف اصطلاحات الفنون 1/ 447.

(2) انظر: شرح المقاصد 1/ 176 - 179.

(3) في هامش خ ح ب، وخ ع طرة (رد بعض المحققين على السعد).

(4) الكشف: في اللغة: رفع الحجاب، وفي الاصطلاح: هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقية وجودًا وشهودًا. انظر: التعريفات ص 184، والتوقيف على مهمات التعاريف ص 282، لزين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (ت: 1031هـ)، الناشر: عالم الكتب 38 عبد الخالق ثروت -القاهرة، الطبعة: الأولى، 1410هـ-1990م.

لم يكن وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ).[1]–[2]

ثم[3] أطال في تقرير ذلك وبيان أن ما زعمه السعد خارج عن طريق العقل والشرع باطل من طريقيهما، كما هو باطل من جهة الكشف، ثم قال: اعلم أولاً أن مثار جميع شبهاته إنما هو عدم تصور معنى الوجود على ما يريد المحققون من أهل الله، فإن كلامهم واضح الدلالة على أنه فهم من المطلق المعنى العام الذي لا يوجد إلا في ضمن الخاص؛ أي الكلي الذي لا يتحقق إلا في ضمن جزئياته، وهم لم يريدوا بالمطلق ذلك، وحاشاهم، وإنما أرادوا -كما صرحوا به في كتبتهم- الوجود المطلق المُعَرَّى عن كل قيد زائدٍ على ذاته القابل لكل قيد وإطلاق، - أعني الوجود- لا بشرط شيء الموجود لذاته القائم بذاته المتعين بذاته أوسع التعينات، فهو وإن كان شخصاً عقلاً ونقلا كما تبين[4] ليس بجزئي مندرج تحت كلي؛ لأن الجزئي هو الماهية مع قيد التشخص الزائد على ذاته، والوجود المطلق كما مَرَّ متعين بذاته لا بأمر زائد، وليس بكلي؛ إذ لا أفراد له لا ذهنا ولا خارجا، بل هو الفرد الواحد الذي لا ثاني له، لما مرَّ أن الثاني لو لم يتميز عن الأول بوجه من الوجوه فهو عين الأول لا ثانيه، وإن تميز بأمر قائم يكن مطلقا بالمعنى المذكور بل مقيدا بذلك الأمر المميز له عن الآخر، والمقيد لا يكون ثانيا للمطلق، بل وجها من وجوهه.

وإذا فهمت هذا حقّ الفهم سهل بإذن الله دَفْعُ جميع ما أورده هو وغيره من الشبهات بتوفيق الله الهادي النور المبين الكاشف للظلمات، واتضح أن ما ذكره رحمه الله بقوله: قد اشتهر فيما بين جمع من المتصوفة أن حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بأنه لا يجوز أن يكون عدما أو معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة

---

(1) انظر: إتحاف الذكي بشرح التحفة المرسلة إلى النبي ﷺ للشهرزوري مخطوطة ص 9، ومن قول أبي حفص (ما ذكره من أنهما إلى قوله نور الأرض والسماوات) هو كله من كلام الشهرزوري من كتابه هذا (إتحاف...).ص 9– 11.

(2) سورة البقرة آية: 255.

(3) من قوله (ثم أطال إلى قوله نور السماوات والأرض) سقط من صلب خ م ك رغم وجود كتابات على الهامش منها لكنها غير واضحة وفيها محو.

(4) لفظة (تبين) غير واضحة في خ م د.

أي مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج والتركيب،[1] فتعين أن يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص؛ لأنه إن أخذ مع المطلق فمركب، أو مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد إلى المطلق ضرورة أن لو ارتفع المطلق لارتفع كل موجود هـ[2] دليل تام وما نقله من الاعتراض بقوله وحين أورد عليهم أن الوجود المطلق مفهوم كلي، لا تحقق له في الخارج، ولو أفراد كثيرة لا تكاد تتناهى، والواجب موجود واحد لا تكثر فيه هـ غير وارد؛ لأن الوجود المطلق بالمعنى المراد للمحققين من أهل الله ليس مفهوما كليا، بل شخص واحد موجود بذاته، فلا أفراد له كما مرَّ تقريره بوجود هذا نفسه، وإنما التكثر في الموجودات بواسطة الإضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها؛ فإنه إذا نسب إلى الإنسان حصل موجود وإلى الفرس موجود آخر، وهكذا، وعلى هذا فمعنى قولنا: الواجب موجود أنه وجود، ومعنى قولنا: الإنسان أو الفرس أو غيره موجود؛ أي ذو وجود بمعنى أنه له نسبة إلى الواجب هـ.[3] جواب صحيح، فإن الوجود المطلق بالمعنى المراد إذا تجلى بظاهر من اسمه النور فأشرق على حقائق الكائنات ظهرت أحكامها وتعينت في ذلك النور الوجود المُفاض عليها وتعين ذلك النور بحسبها فصارت الحقائق لكونها محال[4] معنوية لإشراق نور الوجود منسوبة إلى الوجود من وجهين؛ أحدهما: تعيين أحكامها وآثارها في الوجود، والآخر تعيين الوجود بحسبها، ويحصل بذلك الإشراق المحصل لانتسابها إلى الوجود بالوجهين المذكورين معنى مشترك بين الكل هو الموجودية أي المنسوبة إلى الوجود بالوجهين، فما هو مفهوم كليٌّ ذو أفراد هو الوجود بهذا المعنى الموجودية، والمطلق في إطلاق إطلاق القوم

---

(1) التركيب: مصدر ركبت الشيء، إذا ألفت أجزاءه وضممت بعضها إلى بعض. والتركيب يقال على وجوه: مثل تركيب الجسم من الجواهر المفردة، ويسمى التركيب الوجودي. وكتركيب النوع من الجنس والفصل، ويسمى التركيب العقلي. وكتركيب السرير من قطع الخشب، ويسمى التركيب الصناعي. وكتركيب العشرة من الآحاد، ويسمى التركيب الوضعي. وهذه أقسام التركيب منحصرة بالاستقراء، وكلها منتفية، أي عن الله تعالى. انظر: تحرير المطالب ص 103.

(2) انظر: إتحاف الذكي ص 10.

(3) انظر: إتحاف الذكي ص 10.

(4) هكذا برفع لفظ (محال) في جميع خ ، وهي جمع محل على وزن صواف الواردة في القرآن الكريم، ومعنوية نعت لها، ولإشراق متعلق بمحال، ومنسوبة خبر (فصارت).

هو التشخص الموجود بهذا بذاته الذي من إشراق نوره على الحقائق حصل هذا المعنى المشترك بينها. فاتضح أن ما أورد بقوله: وهذا احتراز عن شناعة التصريح لأن الواجب ليس موجودا وأن كل وجود واجب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا بمعزل عن فهم المقصود، ومنحرف عن صوْب المراد انحرافا تاما. حقيق بقول القائل:

«سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب»

وسبحان الله! وكيف يتوهم من قول مَن نصَّ أن الواجب شخص واحد والممكنات لا توجد إلا بإضافته إليها؛ لإشراق نوره على حقائقها؛ ليس بموجود، أو أن كل وجود للشيء حاصل من إشراقه واجب، مع أن الأشياء لم يحصل لها الوجود إلا بالإشراق الواجب على حقائقها، ولولاه لما وجدت، وهذا معنى الإمكان، فكيف يلزم من هذا القول أن يكون الممكن واجبا، والواجب معدوما، ولكن هذا التشنيع مبني على جزمه فيما توهمه من أن المطلق هو الكلي لا غير، ولهذا قال: وإلا فتكثر الموجودات، وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لا تحقق له إلا في الذهن ضرورة، وهو توهم باطل، إذ قد تبيَّن عقلا ونقلا أن الوجود المطلق موجود في الخارج شخص واحد متعين بذاته، فالتكثر في الموجودات التي هي محل أنّ إشراق الوجود الحقيقي أعني الماهيات باعتبار ظهور أحكامها وآثارها في الوجود، أو قُل: الكثرة الظاهرة في أحكامها الظاهرة في الوجود، أو قُل: تعيينات الوجود التي هي من وجوه أحكام الأعيان الثابتة، فالمثال في الكل واحد، ولا تكثر في الوجودات إلا إذا أريد بالوجود الموجودية؛ أعني النسبة الحاصلة للماهيات إلى الوجود المطلق عند إشراقه عليها، فصحَّ أن يقال: إنه مفهوم كلي، لا تحقق له إلا في الذهن، وله أفراد وحِصَص هي الموجودات الحاصلة للماهيات عند إشراق نور الوجود الواجب عليها، لكنَّه غير قادح في مراد القوم؛ لما عرفت أن المطلق عندهم ماذا؟ ومنه ينكشف انحراف قومه.

وما توهموه من احتياج خاص إلى العام باطل، بل الأمر بالعكس؛ إذ لا تحقق للعام إلا في ضمن الخاص، نعم، إذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو إليه في

تعلقه، وأما إذا كان عارضا فلا هـ. وذلك لأن المطلق الذي هو الواجب عندهم لما كان متعينا بذاته كان المراد بالخاص الذي نفوا كونه واجبا ما لا يكون متعينا بذاته؛ بل بأمر زائد على ذاته، فيكون مقيدا بهذا الأمر الزائد على ذاته، وكل قيد فهو أمر لَاحِقٌ لا بُدَّ له من أمر سابق؛ وهو ما لا قيد فيه؛ وهو المطلق المتعين بذاته بالضرورة، فالمقيد محتاج إلى المطلق بالضرورة، والمحتاج إلى الغير لا يكون واجبا، والحاصل: ليس المراد بالمطلق العام بالمعنى الكلي حتى يرد أنه لا تحقق للعام إلا في ضمن الخاص، بل المراد المعرى عن كل قيْد زائد على ذاته المتعين بذاته،

ولا شك أن ما هو كذلك فهو غنيٌّ عما سواه، وكل قيد فهو محتاج إليه؛ لأنه قَيُّوم المقيدات كلها، فالأمر كما قالوا، لا ما توهمه من العكس أن قوله: ما ذكروه من أنه لو ارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب فيمتنع ارتفاعه أي عدمه فيكون واجبا بمغالطة هـ غلط ناشئ مِمّا توهمه أن المراد بالمطلق المفهوم العام، والذي قالوا: إنه الواجب شخص واحد موجود بذاته متعين بذاته دلَّ على ذلك العقل والنقل والكشف كما مرَّ، ولا شك أنه إذا ارتفع المطلق بهذا المعنى ارتفع الواجب؛ لأنه غير الواجب وارتفع جميع الوجودات بمعنى الموجودات الحاصلة للأشياء بإشراق نور المطلق على حقائقها لارتفاعها بارتفاع الإشراق اللازم من ارتفاع المطلق بالمعنى المراد ضرورة ارتفاع القيوم يستلزم ارتفاع كل ما قام به، لكن ارتفاع الواجب ممتنع.

فكذلك ارتفاع المطلق بالمعنى المراد؛ لأنه عينه عقلا ونقلا كما تبين، وإذا عرفت أن ارتفاع الوجود المطلق ممتنع لذاته لكونه عين الواجب الممتنع عدمه لذاته ظهر بطلان قوله: وإنما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع؛ بل لأن ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض أفراده الذي هو الواجب هـ. لأن المطلق فرد لا ثاني له هو عين الواجب، لا كلي ذو أفراد، حتى يرد ما أورده، كما تقرَّر وتكرر، وأما قوله: فإن قيل: بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه، قلنا: الممتنع اتصاف بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطآت، مثل قولنا: الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا: اليوم معدوم هـ فقد مرَّ ما يكفي بردٍّ من قول. وحاصله: أن

المعدوم[1] ما سُلِب وجوده، ووجود الوجود عين الوجود، فإذا سلب وجوده ارتفع عينه فصار عدما؛ بحيث يحمل عليه ب**المواطآت** فيقال: الوجود عدم وهو ممتنع بالاتفاق. وأما قوله: كيف وقد اتفق الحكماء على أن الوجود المطلق من المعقولات الثانية والأمور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الأعيان هـ فيرده أن القول بوجود الوجود المطلق ووجوبه مما تطابق على صحته العقل السليم، والعقل[2] الصحيح، والكشف الصريح، فلا يلتفت ما يخالفه، ولو اتفق عليه **الحكماء**.

كما أن مسألة **الرؤية لله تعالى** لما تطابق عليه العقل والنقل والكشف فلا يلتفت إلى خلاف المعتزلة في ذلك، ولو اتفقوا على ذلك، على أن المطلق الذي اتفق الحكماء على أنه من المعقولات الثانية هو المشترك بين الواجب والممكن أعني ما يقبل التجرد عن الماهية والاقتران بها والمطلق الذي هو عين الواجب شخص مجرد عن الماهية وعن كل قيد زائد على ذاته فلا منافاة بين كون الأول غير موجود في الخارج، وكون الثاني موجودا لذاته، بل قد مرَّ أن كلام ابن سينا لا يأبى حمله على هذا المعنى، فإن قال: إن الأول هو الوجود بشرط سلب العدم وسائر الأوصاف عنه ثم فسر مراد[3] بأن الوجود لا بشرط زيادة وقد بينا أن كون الوجود لا مطلقا يعني المعرى عن الماهية وعن كل قيد زائد عن ذاته لا ينافي أن يصدق عليه مفهوم الوجود المشترك فيه المطلق بمعنى غير المقيد بالتجرد عن الماهية أو علمه لأن المطلق بهذا المعنى يصح اختلاف أفراده بالتجرد وعدمه فإن أراد هذا بقرينة ما مر عنه في الإشارات على وفق ما قرره الشارح المحقق فنقول إنه قال إن الأول هو الوجود بشرط سلب العدم عنه فليس الأول من المعقولات الثانية

والأول على ما تقرر هو الوجود المطلق بالمعنى المراد فليس المطلق من المعقولات الثانية عنده أيضا، وهو المطلوب، فمثار الشبهة لمن أنكر وجود الوجود المطلق ووجوبه سواء كان من أهل النظر **(كالتفتازاني)** أو من أهل **الكشف (كالسمناني)**[4] إنما هو عدم الفرق بين المطلقين.

---

(1) المَعْدُوم ضد المَوْجُود، انظر: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة ص 73، ومعجم مقاليد العلوم ص 72.
(2) بالأصل (العقل) والظاهر (النقل) كما في (إتحاف الذكي) ص 11.
(3) هكذا بالأصل، وخ ح ب، وخ م ك، د. وفي خ ع (مراده) وهي أوضح وأصح.
(4) هو أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد السمناني، علاء الدولة ركن الدين: باحث من علماء الصوفية، شافعيّ

ومن أتقن الفَرْق بينهما وفهم الإطلاق الحقيقي حقَّ الفهم سهل عليه رفعُ بقيَّةِ الشبهات بإذن الله نور الأرض والسماوات هـ).[1]

وقد اعتنى بالرد عليه في غير ما موضع من تآليفه ورسائله. وقد رد عليه قبله جماعة من المحققين كالمحقق (**شمس الدين الفناري**)،[2] **في كتابه (مصباح الأنس)**[3]، والمحقق **بهاء الدين المهابلي**[4] **في رسالة له**، والمحقق: (**نور الدين عبد**

مولده بسمنان (بين الريّ والدامغان) ووفاته ببغداد. كان يحط على ابن العربيّ ويكفره. له مصنفات قيل: تزيد على 300 وكان كثير البر، ينفق كل ما يحصل له من ريع أملاكه وهو نحو تسعين ألفا في العام. وداخل التتار في أول أمرهم، ثم رجع وسكن تبريز وبغداد. من كتبه الباقية (الفلاح لأهل الصلاح - و(العروة لأهل الخلوة) و(صفوة العروة). تناول فيه الآداب الشرعية وصيانة خلوات المتصوفة عن الشطحات والترهات المنسوبة إليهم، و(تحفة السالكين) توفي سنة 1261هـ. انظر الأعلام 1/ 223، الدرر الكامنة 1: 296 - 297، وطبقات الشافعية للإسنويّ 2: 73 وهدية العارفين 1: 108، والشذرات 8/ 221، وطبقات الشافيعة لابن قاضي شهبة 2/ 248 - 249.

(1) انظر: إتحاف الذكي ص 9 - 11.

(2) هو محمد بن حمزة بن محمد، شمس الدين الفناري (أو الفَنَري) الرومي: عالم بالمنطق والأصول. ولي قضاء بروسة. وارتفع قدره عند السلطان (بايزيد خان) وحج مرتين، زار في الأولى مصر (سنة 822هـ) واجتمع بعلمائها، والثانية (سنة 833هـ) شكرا للهَّ على إعادة بصره إليه، وكان قد أشرف على العمى، أو عمي، وشفي. ومات بعد عودته من الحج. قال السيوطي: كان يعاب بنحلة ابن العربيّ وبإقراء الفصوص. من كتبه (شرح إيساغوجي) في المنطق، و(عويصات الأفكار) رسالة في العلوم العقلية، و(فصول البدائع في أصول الشرائع) و(أنموذج العلوم) و(شرح الفرائض السراجية) و(تفسير الفاتحة). توفي سنة 834هـ. انظر: الأعلام 6/ 110، وبغية الوعاة 1/ 97 - 98، وهو فيه (الفنري) بفتح الفاء والنون، وعنه شذرات الذهب 9/ 304، كما في الضوء اللامع 11: 218، وإنباء الغمر بأبناء العمر 3/ 464 - 466. لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، تحقيق: د حسن حبشي، الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، مصر، عام النشر: 1389هـ 1969م، وكشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون 2/ 1768. لمصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة (ت: 1067هـ)، الناشر: مكتبة المثنى - بغداد (وصورتها عدة دور لبنانية، بنفس ترقيم صفحاتها، مثل: دار إحياء التراث العربي، ودار العلوم الحديثة، ودار الكتب العلمية)، تاريخ النشر: 1941م.

(3) وعنوانه الكامل: مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود، لصدر الدين القونوي فانظره: ص 159 فقد ردّ عليه وأجاد. والكتاب مطبوع وهو عندي محمل فقط. وقد نقل عن (المصباح) الشهرزوري في كتابه: إتحاف الذكي ص 15، لوحة: 8

(4) هكذا بالأصل وباقي خ (المهابلي). والذي وجدته في مخطوط (إتحاف الذكي بشرح التحفة المرسلة إلى النبي ﷺ للشهرزوري ص 14، في معرض ذكره الأئمة المحققين الذين ردوا في قضية وجود الوجود المطلق على سعد الدين التفتازاني فيما ذكره في (مقاصده) هكذا (...وكذلك المحقق علاء الدين المهائمي شكر الله سعيه برهن على وجود الوجود المطلق في رسالة له أفردها لذلك وسماها أدلة التوحيد وشرحها شرحا سماه أجلة التأييد) وقد وجدت ترجمة له في هدية العارفين 1/ 730، والأعلام للزركلي 4/ 256 - 257. المَخدوم المَهَايِمي علي بن أحمد بن علي المهائمي الهندي، ابو الحسن، علاء الدين، المعروف بالمخدوم، من

الرحمن الجامي)[1] في كتابه (الدّرة الفاخرة)[2]. وقد أقاموا براهين عديدة على وجود الوجود المطلق ووجوبه. قال المحقق الجامي رحمه الله ما نصه : (اعلم أن في الوجود واجبا[3] وإلا لزم انحصار الموجودين في الممكن،[4] فيلزم أن لا يوجد شيء أصلا، فإن من الممكن وإن كان متعددا لا يستقل بوجوده في نفسه وهو ظاهر، و لا في إيجاده لغيره لأن مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود وإذ لا موجود فلا إيجاد فلا موجود لا بذاته، ولا بغيره ؛ فإذا ثبت وجود الواجب فنقول لا شك أن مبدأ الوجودات موجود، فلا يخلو إما أن يكون حقيقة الوجود أو غيره لا جائز أن يكون غيره؛ ضرورة احتياج غير الوجود في تحققه إلى غَيْرٍ هو الوجود،[5]

النوائت:باحث مفسر، كان يقول بوحدة الوجود. مولده ووفاته في مهائم (من بنادر كوكن، وهي ناحية من الدكن - بالهند - مجاورة للبحر المحيط) والنوائت قوم في بلاد الدكن، قال الطبري: طائفة من قريش، خرجوا من المدينة خوفا من الحجاج بن يوسف، فبلغوا ساحل بحر الهند وسكنوا به. وللمهائمي مصنفات عربية نفسية، منها تبصير الرحمن وتيسير المنان ببعض ما يشير إلى إعجاز القرآن «مجلدان، و«زوارف اللطائف في شرح عوارف المعارف الجزء الأول منه، عند عبيد، و«إراءة الدقائق في شرح مرآة الحقائق رسالة و«شرح النصوص للقونوي» و«أدلة التوحيد» و«خصوص النعم» في شرح فصوص الحكم .

(1) هو عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الجامي، نور الدين: مفسر، فاضل. ولد في جام (من بلاد ما وراء النهر) وانتقل إلى هراة. وتفقه، وصحب مشايخ الصوفية، وحج سنة 877 هـ فطاف البلاد، وعاد إلى هراة فتوفي بها. له (تفسير القرآن) و(شرح فصوص الحكم لابن عربي) و(شرح الكافية لابن الحاجب) وهو أحسن شروحها، سماه (الفوائد الضيائية) و(الدرر الفاخرة) في التصوف والحكمة، و(شرح الرسالة العضدية) في الوضع، وغير ذلك. وله كتب بالفارسية .توفي (سنة 898هـ). انظر: الأعلام 3/ 296، وشذرات الذهب 9/ 543، وهدية العارفين 1 / 534، ومعجم المطبوعات العربية والمعربة 2/ 671- 672، ليوسف بن إليان بن موسى سركيس (ت: 1351هـ)، الناشر: مطبعة سركيس بمصر 1346 هـ - 1928 م، والشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية ص 159 - 160. لأحمد بن مصطفى بن خليل، أبي الخير، عصام الدين طاشْكُبْري زَادَهْ (ت سنة : 968هـ) الناشر: دار الكتاب العربي - .بيروت.

(2) انظر الدرة الفاخرة، ص 7 و14، للشيخ عبد الرحمن جامي (ت 898هـ) تحقيق، أحمد عبد الرحيم السايح - أحمد عبده عوض، الناشر، مكتبة الثقافة الدينية. لكني لم أجد النص كاملاً كما نقله أبو حفص بل وجدته إلى قوله (أن يكون حقيقة الوجود).

(3) الوَاجِب: مَا اقْتَضَت ذَاته وجوده فِي الخَارِج. انظر: معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم ص 70، للسيوطي، والتعريفات ص 249.

(4) الممكن بالذات: ما يقتضي لذاته أن لا يقتضي شيئًا من الوجود والعدم، كالعالم. التعريفات ص 230، ومعجم مقاليد العلوم ص 70، والكليات ص 804.

(5) عرفوا الوجود (بأنه الحال الواجبة للذات ما دامت الذات، حال كون تلك الحال غير معلّلة بِعِلّة). واعلم أن الوجود صفة نفسية، وإنما نسبت للنفس أي الذات، لأنها لا تتعلق إلا بها، فلا تتعلق نفس إلا بوجودها، والمراد بالصفة النفسية: صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها. انظر: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للبيجوري ص 64، دار الكتب العلمية. وحاشية الدسوقي على أم البراهين ص 112 - 114، ورائحة الجنة شرح إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة، ص 45، لشهاب الدين أبي العباس أحمد

والاحتياج ينافي الوجوب؛ فتعين أن يكون حقيقة الوجود، ثم الوجود إما أن يكون مطلقا إطلاقا حقيقيا لا يقابله تقييد؛ قابلا لكل إطلاق، وتقييد متعينا بذاته لا بأمر زائد على ذاته تعينا؛ هو أوسع التعينات بجامع التعينات كلها، ولا ينافي شيئا منها محيطا بالكليات والجزئيات بتجليه فيها بحسبها، وهو بحسب ذاته لا يكون **كليا**[1] ولا **جزئيا**[2]، أو يكون مقيدا أي متعينا بأمر زائد، ولكن لا سبيل إلى الثاني؛ إذ لا سبيل إلى أن يكون الواجب هو المجموع، لأن التركيب من لوازمه الاحتياج وهو ينافي الوجوب ولا التعين وحده؛ لأن كل تعين قيد لا حق ولا بد له من أمر سابق ولا معروض التعين وحده ؛ لأن المفروض أن المقيد ليس متعينا بذاته، بل بهذا التعين الزائد على ذاته، وما هو كذلك يكون محتاجا في تحققه الخارجي إلى غيره، والمحتاج إلى الغير لا يكون واجباً وإذا بطلت الاحتمالات الثلاثة، ولا رابع تعين الأول، وهو أن يكون الواجب هو الوجود المطلق بالمعنى المذكور وهو المطلوب هـ).[3]

قال الفاضل المحقق: **نور الدين**،[4] **السيد الشريف الجرجاني في (حواشي شرح التجريد)**[5] ما نصه: (وها هنا مقالة أخرى، قد أشرنا فيما سبق إلى أنها مما لا

بن محمد المقّري (ت 1041هـ) تأليف عبد الغني بن اسماعيل النا بلسي (ت 1143هـ) ويليه فيض الشعاع الكاشف للقناع عن أركان الابتداع، للحسن بن أحمد الصنعاني (ت 1084هـ)، تحقيق وتخريج : أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، سنة الطباعة 2011.

(1) الكلي الحقيقي: ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، كالإنسان. انظر: التعريفات ص 186، والكليات لأبي البقاء ص 745.

(2) الجزئي الحقيقي: ما يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة، كزيد. المصدر السابق ص 75، ومعجم مقاليد العلوم للسيوطي ص 119.

(3) انظر الدرة الفاخرة ، ص 7 و14 للشيخ عبد الرحمن جامي (ت 898هـ) تحقيق، أحمد عبد الرحيم السايح – أحمد عبده عوض، الناشر، مكتبة الثقافة الدينية. لكني لم أجد النص كاملاً كما نقله أبو حفص بل إلى قوله (أن يكون حقيقة الوجود).

(4) ليس (نور الدين) إسمًا له، بل هو علي بن محمد بن علي، أبو الحسن، السيد الزين السند، الشريف، الجرجاني، الحسني، الحنفي (ت 816هـ).

(5) أي (تجريد العقائد) لنصير الدين أبي جعفر محمد بن محمد الطوسي (ت 672هـ)، شرحه شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني (ت 746هـ)، سماه: (تشييد القواعد في شرح تجريد العقائد)، ووضع عليه حاشية عظيمة السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت 816هـ). انظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون 1/ 351، لمصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة (ت: 1067هـ)، الناشر: مكتبة المثنى – بغداد (وصورتها عدة دور لبنانية، بنفس ترقيم صفحاتها، مثل: دار إحياء التراث العربي، ودار العلوم الحديثة، ودار الكتب العلمية)، تاريخ النشر: 1941م.

يدركها إلا أولوا البصائر والألباب؛ الذين خصوا بحكمة بالغة، وفصل الخطاب، فلنفصلها هنا بقدر ما تفي به قوة التقرير، وتحيط به دائرة التحرير، فنقول وبالله التوفيق، فنعم الرفيق. كل مفهوم مغاير للوجود كالإنسان مثلا؛ فإنه ما لم ينضم إليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الأمر؛ لم يكن موجودا فيها قطعا، وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود إليه ؛ لم يكن الحكم بكونه موجودا، فكل مفهوم مغاير الموجود فهو في كونه موجودا في نفس الأمر؛ يحتاج إلى غيره الذي هو الوجود. وكل ما هو محتاج في كونه موجودا إلى غيره فهو ممكن، إذ لا معنى للممكن إلا ما يحتاج في كونه موجودا إلى غيره، فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن، ولا شيء من الممكن بواجب. فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب ،وقد ثبت بالبرهان[1] أن الواجب[2] موجود، فهو لا يكون إلا عين الوجود الذي هو موجود بذاته، لا بأمر مغاير لذاته،ولما وجب أن يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته، لا بأمر زائد على ذاته؛ وجب أن يكون الوجود أيضا كذلك ؛ إذ هو عينه. فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن أن تكون له أفراد، بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه إمكان تعدد ولا انقسام، وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره. فيكون الواجب هو الوجود المطلق المعرى من التقييد بغيره والانضمام إليه، وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات[3] الممكنة، فليس معنى كونها موجودة إلا أن لها نسبة مخصومة إلى حضرة الوجود القائم بذاته، وتلك النسبة على وجوه مختلفة وأنحاء شتى بتعذر الاطلاع على ماهيتها. والموجود كلي؛ وإن كان الوجود جزئيا حقيقيا؛ هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخها، وقال: لا يعلمه إلا الراسخون في العلم.**فإن قلت**: الذي يتبادر إلى الذهن من لفظ الوجود لا يمنع

---

(1) البُرْهانُ، بالضم: الحُجَّةُ، وبَرْهَنَ عليه: أقامَ البُرْهانَ.انظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي ص 1180، مؤسسة الرسالة.

(2) الوجود ضد العدم.سبق التعريف به.

(3) ماهية الشيء: ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي هي؛ لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي ولا جزئي، ولا خاص ولا عام، وقيل: منسوب إلى: ما، والأصل: المائية، قلبت الهمزة هاء؛ لئلا يشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ ما، والأظهر أنه نسبة إلى «ما هو»؛ جعلت الكلمتان ككلمة واحدة.التعريفات ص 190، ومعجم مقاليد العلوم ص 26.

الشركة، فكيف يكون جزئيا حقيقيا؟ وأيضا المفهوم من لفظ الموجود ما قام به الوجود، كما اشتهر في كلامهم، فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه أحد؟ **قلنا**: الجواب عن الأول؛ أن الكلام في حقيقة الوجود، لا فيما تتبادر إليه الأذهان من مدلول اللفظ، فإنه يجوز أن يكون مفهوما كليا، وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك في حد ذاته، كمفهوم الواجب بالقياس إلى حقيقته. وعن الثاني أن المتبع هو البرهان، والممتنع هو مخالفة البرهان ؛ دون ما يؤدي إلى الاشتهار في أَلسِنَة العوام بمعونة الأوهام،[1] نعم يتجه على المقدمة القائلة: أن كل ما هو محتاج في كونه موجودا إلى غيره فهو ممكن منع لطيف ؛ وهو أن المحتاج في كونه موجودا إلى غيره هو موجده ممكن قطعا، لا المحتاج في كونه موجودا إلى غير هو وجوده، ويندفع بنظر دقيق؛ وهو أنه لما احتاج في موجوديته إلى غيره؛ فقد استفاد ذلك من غيره، وصار معلولا له، موقوفا في ذلك عليه، وكل ما هو كذلك فهو ممكن؛ سواء سمي ذلك الغير الموقوف عليه وجوده أو موجده، ومما يؤكد كون الوجود غير الواجب؛ أن الوجود في حدّ ذاته ينافي العدم، وهو أبعد المفهومات عن قبول العدم، لأن ما عداه لا يمنع عن قبول العدم لذاته؛ بل بواسطة الوجود، ولا شك أن الواجب هو الذي ينافي العدم لذاته، لا ما ينافيه بواسطة غيره هـ كلامه رحمه الله. وقد أوضح المرام وأزال الملام، وبين أن مراد القوم بالوجود المطلق؛ غيرما توهمه (**السعد**) عليهم من المفهوم الكلي الاعتباري ؛ الذي لا تحقق له إلا في ضمن جزئياته، بل مذهبهم أن الحق سبحانه هو الوجود بالمطلق المتجرد عن الماهية، وعن كل قيد لذاته، ولا يشاركه في هذا شيء من وجودات الممكنات. **فإن قيل لهم**: الوجود المضاف إلى الواجب مقيد بتلك الإضافة فكيف يكون مطلقا ؟ **أجابوا** بأن الوجود المطلق بمعنى غير المقيد، بالإضافة إلى ماهية ما الصالح لأن

---

(1) الوهم: هو قوة جسمانية للإنسان محلها آخر التجويف الأوسط من الدماغ، من شأنها إدراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات، كشجاعة زيد وسخاوته. والوهم: هو إدراك المعنى الجزئي المتعلق بالمعنى المحسوس. انظر: التعريفات للجرجاني ص 255، وقال السيوطي: الوَهْم: انقياد النَّفس لقبُول أثر مَا يرد وَمَا عَلَيْهَا فِيمَا تقبله النَّفس. معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم ص 201، والكليات لأبي البقاء ص943، وفي القاموس المحيط للفيروزآبادي ص 1168: الوَهْمُ: من خَطَراتِ القَلْبِ، أو مَرْجُوحُ طَرَفَيِ المُتَرَدِّدِ فيه جمعه: أوهامٌ.

يضاف إلى كل ماهية لا مانع من أن يكون أحد جزئياته مطلقا، لا بذلك المعنى؛ بل بمعنى أنه التجرد عن كل قيد، وتعين زائد على ذاته، وهذا لا ينافي أن يكون مقيدا، بالإضافة إلى الواجب بالإطلاق في الوجود المشترك بين الواجب والممكن إطلاق إضافي، والإطلاق في وجود الواجب سبحانه؛ إطلاق حقيقي، وهذا الذي لا يقابله تقييد، إذ الإطلاق المقابل للتقييد هو من القيود والواجب منزه عن جميع القيود، التي منها الاطلاق بهذا المعنى، فليس الوجود المطلق بالاطلاق الحقيقي مفهوما كليا، حتى يقال إنه لا تحقق له في الخارج، وأن له أفرادا كثيرة لا تكاد تتناهى، والواجب واحد لا تكثر فيه، بل هو تعين لذاته ممتنع من الاشتراك، لا فرد له، بل هو الفرد الواحد لذاته لا ثاني له، بالضرورة المتجرد عن كل قيد زائد على ذاته؛ الغني بذاته عن كل ما سواه، **المتصف** بكل كمال لذاته؛ المُنَزَّه عن شوائب النقص وسماته، الذي لا يدرك كنهه، ﴿ولا يحيطون به علما﴾[1]، والمطلق بالمعنى الأول: هو المفهوم الاعتباري المشترك بين المفهومات المقول عليها بالتشكيك المعدود في ثواني المعقولات، ومثار الإنكار[2] والاعتراض؛ عدم التفرقة بين المعنيين، والمطلق بالمعنى المراد ؛ إذا تجلى بظاهر من اسمه النور فأشرق على حقائق الكائنات؛ ظهرت أحكامها وتعينت، وحصل لها بذلك الإشراق معنى مشترك ؛ هو الوجودية، أي النسبة إلى الوجود وقبولها، لذلك الإشراق هو معنى الامكان، وارتفاع المطلق بهذا المعنى، يوجب ارتفاع جميع الموجودات لتوقفها عليها[3]، واحتياجها إليه، إذ كل منها لا يتعين بذاته؛ بل بأمر زائد عليها، فيكون مقيدا بذلك الزائد.

قال الإمام **أبو حامد الغزالي** رحمه الله في الفصل الأول من كتابه (**مشكاة الأنوار**) ما نصه: (ترقى **العارفون** من حضيض المجاز إلى ارتفاع[4] الحقيقة[5]

---

(1) تضمين للآية: 110 من سورة طه ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمٗا﴾.
(2) لفظ (الإنكار) ساقط من خ م ك.
(3) في خ م د (عليه)
(4) في المشكاة (ذروة)
(5) الحَقِيقَةُ: مُشَاهدَة الربوبية. انظر: معجم مقاليد العلوم ص 214، وقال التهانوي: الحقيقة: عند الصوفية ظهور ذات الحقّ بدون حجاب التعيّنات ومحو الكثرة الموهومة في نور الذات. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم 1/ 687.

واستكملوا معارجهم،[1] فرأوا بالمشاهدة العيانية أن لا شيء في الوجود إلا الله تعالى، وأن كل شيء هالك إلا وجهه،[2] لا أنّه يصير هالكا في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلا وأبدا، لا يتصور إلا كذلك فإن كل شيء سواه إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته، فهو عدم محض، وإذا اعتبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأول الحق؛ رأى موجودا لا في ذاته ،بل من الوجه الذي يلي موجده، فيكون الموجود وجه الله تعالى، فلكل شيء وجهان؛ وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه، فهو باعتبار وجه نفسه عدم محض، وباعتبار وجه الله تعالى موجود، فإذا لا موجود إلا الله تعالى، ووجهه تعالى، فإن كل شيء هالك إلا وجهه أزلا وأبداً.

ولم يفتقر هؤلاء إلى قيام القيامة ليسمعوا نداء المنادي: ﴿لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾.[3] بل هذا النداء لا يفارق سمعهم أبدا، ولم يفهموا من معنى قوله: الله أكبر، أي أكبر من غيره حاش لله.إذ ليس في الوجود معه غيره، بل ليس لغيره رتبة المعية، بل ليس لغيره وجود إلا من الوجه الذي يليه، فالموجود وجهه فقط، ومحال أن يقال إنه أكبر من وجهه ،بل معناه أنه أكبر من يقال له أكبر، بمعنى الإضافة والمقايسة، وأكبر من أن يدرك غيره كُنه كبريائه نبيّا كان أو ملكا، بل لا يعرف الله كُنه معرفته إلا الله، إذ كل معروف داخل تحت سلطنة العارف واستيلائه، دخولا ما وذلك ينافي الجلال والكبرياء هـ).[4]

ونحوه له في (شرح الأسماء).[5] والجزئي في كلام السيّد؛ بمعنى الممتنع من الاشتراك، لا بمعنى الماهية مع قيد التشخص الزائد على الذات، ومراده ببعض المشايخ؛ شيخه العلامة المحقق قطب الدين الرازي طيّب الله ثراه، وقد أبدع في تقرير هذا المطلب على حسب ما تحتمله القوة الفكرية على طريقة أهل النظر،

---

(1) المِعْراجُ والمِعْرَجُ: السُّلَّمُ والمَصْعَدُ. القاموس المحيط ص 198، مؤسسة الرسالة. والمراد هنا: أنهم انتهوا إلى أعلى المقامات وبلغوا أقصى الغايات عندهم.

(2) تضمين للآية 88 من سورة القصص ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾.

(3) سورة غافر آية : 16.

(4) انظر: مشكاة الأنوار ضمن رسائل الغزالي ص 294. وقد أحال الغزالي نفسه في المشكاة على الأسنى بقوله: وهذا له تحقق ذكرناه في كتاب (المقصد الأسنى في معاني أسماء الله الحسنى).

(5) انظر: المقصد الأسنى في معاني أسماء الله الحسنى ص 49، 73، 109، 126، 127.

وبان منه أن المذهبين الذين ذكرهما **السعد** متوافقان، وأنهما لا ينبنيان على الأصول الفاسدة، ولا يخالفان ما اتفق عليه العقلاء، ولا ما وردت به الشريعة، بل هما موافقان لمذهب الأشعري و للحكماء أيضا.

أما الأشعري[1] –[2] فقد قال: إن وجود كل شيء عين حقيقته، ومعناه أن الوجود المضاف إلى شيء أو ماهية من الماهيات الموجودة في الخارج؛ هو عين ذلك الشيء أو تلك الماهية في الخارج، بمعنى أن ما يصدق عليه مفهوم تلك الماهية أو ذلك الشيء، وهو بعينه ما يصدق عليه مفهوم الوجود المضاف إلى تلك الماهية وذلك الشيء، فإن كان ذلك الشيء هو الواجب لذاته تعالى؛ فالمضاف هو الوجود المنزّه عن كل قيد، وتعين المتحقق لذاته المتعين لذاته؛ وإن كان ممكنا فالموجود المضاف هو الموجود المستفاد من الواجب؛ وهو الوجود المتعين بتعين مخصوص، اقتضته ماهية ذلك الممكن عن أمر الله سبحانه الذي هو قول: كُنْ. ثم هذه الموجودات المضافة، و إن كانت غير الأشياء المضاف إليها، لكن ليست إضافتها إليها من باب ليثُ أسدٍ؛ بل من باب عين الشيء، فقبل الإضافة عام وبعدها مختص ،ولا شك أن المضاف إليه يختلف بالوجوب والإمكان، والمضاف يختلف بالقيد والإطلاق، وإنما قلنا: ومعناه: أن الوجود الخ تبعا لصاحبي **المواقف**، **والمقاصد**، قال في (**المواقف**): (هو الحق، وهو معنى كلام الشيخ، ومجرى[3] دليله هـ). [4]

وبه تعلم أنه لا يريد بالوجود الذي هو عين الموجود؛ ما هو من **المعقولات** الثانوية، وإن كان يثبت قدرا مشتركا بين الموجودات؛ التي هي عين الموجودات

---

(1) انظر: شرح المواقف 1/ 239، وشرح المقاصد 1/ 152، 164، والأربعين للرازي ص 100، وحاشية الدسوقي على أم البراهين وشرحها ص 112، وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد ص 63 - 64، قال النابلسي في رائحة الجنة شرح إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة عند قول المصنف: (وهي الوجود...) ما نصه: (الصفة الأولى (الوجود) يعني: أنه تعالى موجود في ذاته وجوداً حقيقياً وهي صفة نفسية، والكلام على وجوده تعالى أنه عين ذاتها أو زائد على ذاته مما لا يُجدي لأنه حكم على الغيب المطلق بالأحكام القاصرة العقلية وهو مستوفى في علم الكلام، ولنا في ذلك كتاب الوجود الحق، بسطنا فيه الكلام على طريقة أهل التوحيد الحقيقي دون التوحيد العقلي بما لا مزيد عليه).

(2) في هامش خ م د عنوان {حقيقة الوجود عند الأشعري}.

(3) في المواقف (وفحوى)

(4) انظر: المواقف 1/ 250.

الخارجية، وهو الوجود المطلق المشترك بين الواجب والممكن، المشترك بين الواجب والممكن، ومن ثم استدل على رؤية الله سبحانه؛ بأن علّة الجواز الوجود، فهذا ذهاب إلى أن الوجود بهذا المعنى مشترك معنى؛ فلا منافاة بين هذا وبين كون الوجود مشتركا لفظا؛ لأنه عين الموجود. وأما الحكماء[1] -[2] فلأن مذهبهم أن وجود الواجب عينه، فحقيقة الواجب هو الوجود المجرد عن الماهية، وعن كل قيد زائد على ذاته، الموجود بذاته المتعين بذاته، الواحد بذاته، المتكثر بالإضافات ووجود كل شيء فائض منه. قال ابن سيناء في (**إلاهيات الشفا**):[3] (إن كل ماله ماهية غير الإنّية فهو معلول، وسائر الأشياء غير واجب الوجود لها ماهيات، وتلك الماهيات في أنفسها ممكنة الوجود، وإنما يحرض لها الوجود من خارج، فالأول لا ماهية له، وذوات الماهية يفيض عليها الوجود منه، فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الأوصاف عنه، وليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط سلب الزوائد عنه؛ أنه الوجود المطلق المشترك فيه؛ فإن ذلك ليس الوجود المجرد بشرط السلب؛ بل الوجود لا بشرط الايجاب، أعني في الأول أنه الوجود مع شرط لا بزيادة تركيب، وهذا الآخر هو لا بشرط الزيادة هـ). والمقصود منه بيان ما هو القدر المشترك بين مذهبهم وأصحاب المذهب الثاني؛ من أن الواجب هو الوجود الموجود لذاته، المتعين لذاته، القائم بذاته، الواحد الذي لا تكثر فيه وإنما التكثر في سلوبه وإضافاته، وإن كان بين المذهبين تخالف من جهة، أن ظاهر مذهب الحكماء أنه الوجود المجرد من الماهية؛ بشرط لا شيء، فلا ينطبق على مذهب المحققين، فإنهم يعنون الإطلاق الحقيقي الذي لا يقابله تقييد الاطلاق الذي يقابله التقييد، كما تقدم، لكن مع توافقهم فيما ذكرنا؛ كيف يقال: إن هذا المذهب مخالف لمذهب العقلاء، واعلم: أن السيد في (حواشي شرح التجريد)، زاد بعد ما نقل آنفا ما نصّه: (فإن قلت: ماذا تقول فيمن يرى أن الوجود مع كونه

---

(1) بهامش خ م د عنوان (حقيقته عند الحكماء)

(2) الحكماء:ثلاثة أصناف:الأول: هم الذين يكون قولهم وفعلهم موافقًا للسنة. والثاني الإشراقيون: رئيسهم أفلاطون.والثالث المشاؤون: رئيسهم أرسطو.انظر: التعريفات للجرجاني ص 92.

(3) انظر: الإلهيات من كتاب الشفا لابن سيناء ص 370، الفصل الرابع من المقالة الثامنة في الصفات الأولى للمبدأ الواجب الوجود.تحقيق آية الله حسن زاده الأملي. الناشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي،المطبعة باقرى. الطبعة الأولى 1418ق، 1376ش.

غير الواجب، وغير قابل للتحيز والانقسام؛ قد انبسط على هياكل الموجودات، وظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من الأشياء، بل هو حقيقتها وعينها، وإنما امتازت وتعددت بتقييدات وتعيّنات اعتبارية، ومثل ذلك بالبحر وظهوره في صور الأمواج المتكثرة، مع أنه ليس هنالك إلاحقيقة البحر فقط. قلت: قد سلف منا كلام أن هذا طور وراء طور العقل، لا يتوسل إليه إلا بالمشاهدات الكشفية، دون المناظرات العقلية، **وكل ميسر لما خلق له،**[1] والله المستعان وعليه التكلان هـ).

وهذا القول هو ما تقدم تقريره بعينه، غير أن في قولهم هو حقيقتها وعينها تجوزا (لأن حقائق الأكوان بأعيانها الثانية في العدم؛ التي هي غير مجعولة في ثبوتها، وإنما هي مجعولة في وجودها، الظاهرة في الوجود، وهي تعين الوجود المفاض بصور تقتضيها استعداداتها، فسميت أحكاماً لها،[2] لها لكونها تعينت بمقتضى استعداداتها الأزلية)،[3] والله أعلم. وهو جعلها منسوبة إلى الوجود، وهي لم تظهر ولا تظهر أبدا، وإنما تظهر أحكامها وآثارها، وهي الصور وإنما أطلتُ القولَ في هذه المسألة، كسْراً لِسَوْرة الاستبعاد، ومحاولة على تحسين الظن والاعتقاد، وآثرت الكلام فيها على طريقة أهل النظر، لأن ذلك هو المناسب لحال المعترِض.

قال الشيخ محيي الدين بن العربي قدس سره[4] في الباب 289 من (الفتوحات)

---

(1) تضمين للحديث المخرج في الصحيحين وغيرهما (كل ميسر لما خلق له)، انظر: جامع الأحاديث 15/ 375، رقم ح 15736. (ويشتمل على جمع الجوامع للسيوطي والجامع الأزهر وكنوز الحقائق للمناوي، والفتح الكبير للنبهاني) لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ) ضبط نصوصه وخرج أحاديثه: فريق من الباحثين بإشراف د علي جمعة (مفتي الديار المصرية) طبع على نفقة: د حسن عباس زكي.

(2) في خ م د، ك (أحكامها)

(3) ما بين قوسين وهو قوله [لأن حقائق - إلى قوله الأزلية) سقط من خ م ك وعليه إشارة إلى الهامش، لكن في الهامش محو وبتر، ثابت في خ م د. وباقي خ.

(4) هو محمد بن علي بن محمد الحاتمي، الطائي الأندلسي، العارف الكبير محيي الدين بن عربي، ويقال ابن العربي، وهو المعروف بالشيخ الأكبر، كان عارفاً بالسنن والآثار، قوي المشاركة في العلوم، وقد تفرق الناس في شانه شيعاً، فذهبت طائفة إلى أنه زنديق لا صديق، وذهب قوم إلى أنه واسطة عقد الأولياء، ورئيس الأصفياء، وعول جمع على الوقف والتسليم، له من المصنفات الشهيرة (فصوص الحكم) والفتوحات المكية. توفي (سنة 638هـ). انظر شذرات الذهب 7/ 332 - 342، «سير أعلام النبلاء» (23/ 48 - 49) و«تاريخ الإسلام» (64/ 352 - 359) و«الإعلام بوفيات الأعلام» ص (265) و«طبقات الأولياء» ص (469 - 470)، لابن الملقن سراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت: 804هـ)، تحقيق: نور الدين شريبه من علماء الأزهر، الناشر: مكتبة الخانجي، بالقاهرة، الطبعة: الثانية، 1415 هـ - 1994 م، ولسان الميزان لابن حجر 7/ 391 - 397.

ما نصه: (ولا يسلم لصاحب العلم اللّدُني الذي هو صاحب العلم الشريف الإحاطي؛ أحد طريقه إلى من ذاق ما ذاقوه، أو من آمن به، كما قال أبو زيد رحمه الله، إذا رأيتم من يومن بكلام هذه الطريقة ويسلم لهم ما يتحققون به؛ فقولوا له يدعو لكم، فإنه مجاب الدعوة، والمسلم في لجوجية الحضرة، لكنه لا يعرف أنه فيها لجهله هـ)[1]. وقال تلميذه (**صدر الدين القونوي**)[2] -[3] (قدّس سرّه) في **إعجاز البيان**[4]: (المؤهلون للانتفاع بمشايخ الأذواق[5] الصحيحة وعلوم المكاشفات[6] الصريحة؛ هم المحبون للمحققين من أهل الله، وخاصته المؤمنون بهم، وبأحوالهم من أهل القلوب المنورة والفطر السليمة،والعقول الوافية الوافرة؛ الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي، يريدون وجهه[7]، ويستمعون القول فيتبعون أحسنه[8]، بصفاء طوية، وحسن إصغاء، فطهر المحل من صف الجدل والنزاع ونحوها،

---

(1) انظر: الفتوحات المكية 2/ 646، الباب التاسع والثمانون ومائتان في معرفة منزلة العلم الأمي الذي ما تقدمه علم من الحضرة الموسوية. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

(2) في خ ع (القوني) وعليها علامة بالهامش، وفي خ م د،ك (القرنوي) والصواب ما بالأصل (أعلاه).

(3) هو محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف بن علي القونوي الرومي، صدر الدين أبو عبد الله : صوفي، من كبار تلاميذ الشيخ محيي الدين ابن العربيّ. تزوج ابن العربيّ أمه، ورباه. وكان شافعيّ المذهب. وبينه وبين نصير الدين الطوسي مكاتبات في بعض المسائل الحكمية. له مصنفات منها (النصوص في تحقيق الطور المخصوص) تصوف، و(اللمعة النورانية في مشكلات الشجرة النعمانية لابن عربي) و(إعجاز البيان في كشف بعض أسرار أم القرآن) في تفسير الفاتحة، على لسان القوم، و(مفتاح الغيب) و(شرح الأحاديث الأربعينية) و(شرح الأسماء الحسنى) و(الرسالة الهادية) و(النفحات الإلهية القدسية) و(الرسالة المرشدية في أحكام الصفات الإلهية) و(لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام) و(تفسير البسملة). توفي بقونية (سنة 673هـ) وأوصى أن يحمل تابوته إلى دمشق ويدفن مع شيخه ابن عربي فلم يتهيأ له ذلك. انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي 8/ 45، والوافي بالوفيات 2/ 141، وهدية العارفين 2/ 130، والأعلام 6/ 30 .

(4) انظر: إعجاز البيان في تفسير أم القرآن، ص 18، لصدر الدين القونوي، قدمه وصححه الأستاذ جلال الدين الآشتياني، الناشر: مؤسسة بوستان، كتاب قم (مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي) الطبعة الأولى: 1423ق، 1381ش.

(5) الذَّوْقُ: نتيجة الكشوفات بورود الواردات. وأهل الذوق: من يكون حكم تجلياته نازلاً من مقام روحه وقلبه إلى مقام نفسه وقواه، كأنه يجد ذلك حسًّا، ويدركه ذوقًا، بل يلوح ذلك من وجوههم. انظر: التعريفات ص 40، ومعجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم ص 212، للسيوطي.

(6) المكاشفات: الكشف: في اللغة: رفع الحجاب، وفي الاصطلاح: هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقية وجودًا وشهودًا. انظر: التعريفات للجرجاني ص 184،

(7) يشير إلى الآية: 52 من سورة الأنعام.

(8) يشير إلى الآية: 18 من سورة الزمر.

متعرضين لنفحات[1] جُودِ الحق، مراقبين له منتظرين ما يجلب لهم من جنابه العزيز على يده،من وصل و من أي مرتبة من مراتب أسمائه، بواسطة معلومة وبدونها، مُتلقّين له بحسن الأدب، وازنين له بميزان ربّهم العام تارة، والخاص تارة، لا بموازين عقولهم، فمثل هذا المؤمن الصحيح الإيمان والفطرة، الصافي المحل، يشعر بصحة ما يسمع من وراء ستر رقيق، اقتضاه حكم الطبع وبقية الشواغل والعلائق المستحسنة في المحل، العائقة عن كمال الاستجلاء، فهو مستعد للكشف مؤهل للتلقين،[2] مشبع[3] بما يسمع، مُرْتقٍ بِنُور الإيمانِ إلى مقام العِيَانِ هـ).[4]

وممَّا يدل على أن وجود[5] الباري تعالى عين ذاته شرعا حديث **عمران بن حصين**: {**كان الله ولم يكن شيء غيره**}[6] فإنه يدل على أن[7] الله موجود في الأزل،[8] ولا شيء غيره موجود فيه، فيكون الوجود عين الذات؛ إذ لو كان غيره، لزم أن لا يكون متحققا في الأزل.

---

(1) النَّفْحَةُ من الرِّيح: الدَّفْعةُ، ومن العذابِ: القِطْعةُ ومن الألْبانِ: المَخْضةُ. انظر: القاموس المحيط ص 245، مؤسسة الرسالة.

(2) في إعجاز البيان (للتلقي)

(3) في البيان (متنفع)

(4) انظر: إعجاز البيان في تفسير أم القرآن ص 18، لصدر الدين القونوي. قدمه وصححه: الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني، الناشر: مؤسسة بوستان كتاب رقم (مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي) الطبعة الأولى 1423ق، 1381ش. وقد تحدث الناشر في مقدمة الكتاب عن المؤلف وبين أنه من أخص تلاميذ ابن عربي ص 5.

(5) الوجود: هو التحقيق والثبوت في خارج الأعيان. انظر: حاشية محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي على أم البراهين وشرحها للسنوسي، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.

(6) في خ ع وخ ح ب (أنه) بزيادة الهاء، وهي تحمل على أنها ضمير الشأن.

(7) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قوله تعالى: ﴿وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه﴾ الروم 27، رقم ح 3191، وكتاب التوحيد، باب وكان عرشه على الماء، رقم ح 7418. وأحمد في مسنده رقم ح 19876، ج 33/ 107، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، والطبراني في المعجم الكبير 18/ 203، رقم ح 497، تحقيق: حمدي عبد المجيد، دارالنشر: مكتبة ابن تيمية، وابن حبان في صحيحه 14/ 11، رقم ح 6142، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، والحاكم في المستدرك ج 2/ 371، رقم ح 3307، والروياني في مسنده 1/ 135، رقم ح 140، تحقيق: أيمن علي أبي يماني، الناشر مؤسسة الرسالة.

(8) الأزل: عبارة عن عدم الأولية، أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدّرة غير متناهية في جانب الماضي. انظر: شرح العقائد النسفية ص 59، لسعد الدين التفتازاني.

قوله: {ولم يكن شيء غيره} لكنه متحقق الوجود للتصريح به في قوله: (كان الله) وكان تامة، ولا تناقض في كلام من لا ينطق عن الهوى، وفي الحديث إطلاق الوجود على الله تعالى ضِمنا، والحديث أخرجه البخاري مرفوعا.[1]

قوله: {وربما أخذوا ذلك من شطحات} قال **الأستاذ المحقق محيي الدين محمد بن علي بن العربي** نفع الله به في الباب الخامس والتسعين ومائة: (اعلم أيّدك الله تعالى أن **الشطح**[2] كلمة دعوى بحق تفصح عن مرتبته التي أعطاه الله تعالى من المكانة عنده أفصح بها عن غير أمر إلهي لكن على طريق الفخر فإذا أمر بها فإنه يفصح تعريفا عن أمر إلهي لا يقصد بذلك الفخر قال ﷺ **{أنا سيّد ولَد آدم ولا فخر}**[3] يقول: ما قصدتُ الافتخار عليكم بهذا التعريف، لكن أنبأتكم به لمصالح لكم في ذلك، ولتعرفوا مِنّةَ الله عليكم برتبة نبيّكم عند الله. فالشطح زلة المحقق إذا لم يومن به فيقولها كما قالها ﷺ. ولهذا بيَّن فقال (ولا فخر) فإنّي أعلم أنّي عبدالله، كما أنتم عبيد الله ، والعبد لا يفتخر على العبد إذا كان السيّد واحداً، وكذا نطق عيسى فبدأ بالعبودية وهو بمنزلة قوله ﷺ: **{ولا فخر}** فقال لقومه في براءة أُمِّه ولما علم بنور النبوة التي في استعداده أنه لا بُدَّ أن يقال فيه: أنه ابن الله قال: **{قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللهِ}**[4]

---

(1) سبق تخريجه

(2) الشطح: عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب، وهو من زلات المحققين، فإنه دعوى حق يفصح بها العارف، لكن من غير إذن إلهي، بطريق يشعر بالنباهة. انظر: التعريفات ص 127، وكتاب اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، للطوسي ص 321– 322، وكشاف اصطلاحات الفنون 1/ 1028.

(3) أخرجه الترمذي في سننه، في أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة بني إسرائيل، رقم ح 3148. وابن ماجه في باب ذكر الشفاعة، 5/ 362، رقم ح 4308. بتحقيق، الأرناؤوط. وهو في صحيح البخاري بلفظ (أنا سيد القوم..) في كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى ﴿إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه﴾ رقم ح 3340، وبلفظ (أنا سيد الناس...) في كتاب التفسير، باب ذرية من حملنا مع نوح إنه كان عبداً شكوراً رقم ح 4712. دون لفظ (ولا فخر) في الموضعين معاً. وفي صحيح مسلم أيضاً كتاب الفضائل، باب تفضيل نبينا ﷺ على جميع الخلائق، بلفظ (أنا سيد ولد آدم يوم القيامة...) رقم ح 2278، بدون لفظ (ولا فخر).

(4) سورة مريم آية: 29.

فبدأ في أول تعريفه به وشهادته في الحال، الذي لا ينطق مثله في العالي[1] ،بما أنا ابنٌ لأحد، فأُمِّي طاهرة بِتَدَلٍّ بقول: ولست ابن الله، كما أنه لا يقبل الصاحبة لا يقبل الولد، ولكنِّي عبد الله مثلكم: ﴿آتانيَ الكِتابَ وَجَعَلَني نَبِيًّا وَجَعَلَني مُبارَكاً أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصانِي بِالصَّلاةِ وَالزَّكاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا وَبَرًّا بِوالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّاراً شَقِيًّا وَالسَّلامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾.[2] قال: فهذه كلها لو لم تكن عن أمر إلهي؛ لكانت من قائلها شطحات،[3]فإنها كلمات تدل على الرتبة عند الله تعالى على طريق الفخر بذلك، على الأمثال والأشكال، وحاشى أهل الله أن يتميّزوا عن الأمثال، أو يفتخروا، ولهذا كان الشطح رعونة نفس، فإنه لا يصدر عن محقق أصلا، فإن المحقق ماله مشهود سوى ربّه. وعلى ربّه ما يفتخر وما يدعي، بل هو ملازم عبودبته مهيئاً[4] لما يرد عليه من أوامره، فيسارع إليها وينظر جميع من في الكون بهذه، فإذا شطح فقد انْحَجَب عمّا خلق له، وجهل نفسه وربه، ولو انفعل عنه جميع ما يدعيه من القوة ؛فيحيى ويميت ويولي ويعزل، فما هو عند الله بمكان؛ بل حكمه في ذلك حكم الدواء المسهل أو القابض، يفعل بخاصية الحال لابالمكانة عند الله، كما يفعل الساحر بخاصية الصنعة في عيون الناظرين، فيخطف أبصارهم عن رؤية الحق فيما أتوْا به، وكل من شطح فعن غفلة شطح، وما سمعنا ولا رأينا عن ولي[5]

---

(1) في خ ح ب و خ ع (العادة) وهي ظاهرة الصواب ولعها في الأصل خ ح أ (العادي) أما في خ م د،ك (العالي)

(2) سورة مريم الآيات 29، 30، 31، 32

(3) الشطح: عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب، وهو من زلات المحققين، فإنه دعوى حق يفصح بها العارف، لكن من غير إذن إلهي، بطريق يشعر بالنباهة. انظر: التعريفات ص 127، وقال أبو البقاء: الشطح: عند أهل الحقيقة: كلام يعبر عنه اللسان مقرون بالدعوى ولا يرتضيه أهل الطريق من قائله وإن كان مُحِقًا. انظر: الكليات ص 204، وقال الحامدي في حاشيته على شرح الكبرى ص 166 : (الشطحات جمع شطحة، هي الأقوال التي تصدر عن الشخص في حالة الغلبة والخروج عن الإحساس، وتطلق في عرف الصوفية على حالة الخروج عن الإحساس والغلبة).

(4) كذا بالأصل وخ ح ب، وخ ع (مهيأ) بالنصب. وفي خ م ك، د مكتوب بالألف فوقه همزة (مهيًّئ).

(5) الولي: هو العارف بالله تعالى وبصفاته حسب الإمكان؛ المواظب على الطاعة المجتنب للمعاصي؛ بمعنى أنه لا يرتكب معصية بدون توبة. وليس المراد أنه لا تقع منه معصية بالكُلّية؛ إذ ليس معصوماً. انظر: تحفة المريد للشيخ إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي البيجوري (ت1277هـ) شرح جوهرة التوحيد لبرهان الدين إبراهيم بن حسن اللقاني (ت 1041هـ)، ص 169، ضبطه وصححه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة. بدون تاريخ الطبعة. وقال النابلسي في شرح الإضاءة ص 176، عند

ظهر منه شطح، لرعونة[1] نفس وهو ولي عند الله، إلا ولا بدّ أن يفتقر ويذل، أو يعود إلى أصله، ويزول عنه ذلك الزَّهْو[2] الذي كان يصول[3] به، فذلك لسان حال الشطح هذا؛ إذا كان محقا فهو مذموم، فكيف لو صدر من كاذب.

ثم قال: **فالشطح** كلمة صادقة صادرة عن رعونة نفس، عليها بقية طبع، تشهد لصاحبها ببُعْده عن الله في تلك الحال هـ).[4] ما أريد نقله من الباب المذكور.

قوله: {كفتوى[5] الجنيد في الحلاج} ذكر اليافعي[6] في (تاريخه)[7] أنها لم تثبت.[8]

قول المصنف -المقري- (ولا تصغ لمن أبى الكرامة للأولياء...) مان نصه: (للأولياء جمع ولي، وهو الذي تولى الله تعالى جميع أموره لصدقه في عبوديته لله تعالى باطناً وظاهراً). وقال ابن حجر: (المُرَادُ بِوَلِيِّ الله: الْعَالِمُ بِالله، الْمُوَاظِبُ عَلَى طَاعَتِهِ، الْمُخْلِصُ فِي عِبَادَتِهِ). انظر: فتح الباري، لابن حجر 11/ 342،

(1) الرعونة: إفراط الجهالة، أوالإِتْيَان بِمَا يخرج عَن الصَّوَاب. أو الوقوف مع حظوظ النفس ومقتضى طباعها. انظر: التعريفات ص 111، والتوقيف على مهمات التعاريف ص 178، لعبد الرؤوف المناوي، ومعجم مقاليد العلوم ص 202.

(2) الزَّهْوُ: المَنْظَرُ الحَسَنُ، والنباتُ الناضِر، ونَوْرُ النَّبتِ، وزَهْرُهُ، وإشراقُه، كالزُّهُوِّ والزُّهاءِ، والباطِلُ، والكَذِبُ، والاسْتِخْفافُ، كالازْدِهاءِ، وهَزُّ الريحِ النباتَ غِبَّ النَّدَى، والبُسْرُ المُلَوَّنُ، كالزُّهُوِّ، والكِبْرُ، والتِيهُ، والفَخْرُ، وقد زُهِيَ، كعُنِيَ، وكدَعا قليلةٌ، وأزْهَى، وزَهاهُ الكِبْرُ. انظر: القاموس المحيط ص 1293، مؤسسة الرسالة.

(3) صالَ على قِرْنِه صَوْلًا وصِيالًا وصُؤُولًا وصَوَلاناً وصالًا ومَصالَةً: سَطا واسْتَطَال، والفَحْلُ على الإِبِلِ صَوْلًا، فهو صَؤُولٌ: قاتَلَها، والعَيْرُ على العانةِ: شَلَّها، وعليه صَوْلاً وصَوْلَةً: وثَبَ. المصدر السابق ص 1023.

(4) انظر: الفتوحات المكية لابن عربي 2/ 387 – 388، الباب الخامس والتسعون ومائة في معرفة الشطح.

(5) في هامش خ م د طرة: {فتوى الجنيد في الحلاج تَثْبُتْ}

(6) هو عبد الله بن أسعد بن علي اليافعي، عفيف الدين: أبو محمد، مؤرخ، باحث، متصوف، من شافعية اليمن. نسبته إلى يافع من حمير. ومولده ومنشؤه في عدن. حج سنة 712 هـ وعاد إلى اليمن. ثم رجع إلى مكة سنة 718 فأقام، وتوفي بها. من كتبه «مرآة الجنان، وعبرة اليقظان، في معرفة حوادث الزمان» أربعة مجلدات، و«نشر المحاسن الغالية، في فضل مشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية» و«الدر النظيم في خواصّ القرآن العظيم» رسالة، و«مرهم العلل المعضلة» و«روض الرياحين في مناقب الصالحين» و«أسنى المفاخر في مناقب الشيخ عبد القادر». توفي (سنة 768هـ). انظر: الدرر الكامنة 3/ 18 – 20، لابن حجر، وشذرات الذهب1/ 65 – 66، وطبقات الشافعية للسبكي 10/ 33، والأعلام للزركلي 4/ 72.

(7) لفظة (تاريخه) سقطت من خ ع.

(8) انظر: تاريخ اليافعي وعنوانه الكامل (مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان) ج 2/ 194، ونص كلامه فيه (..وكذلك ما قيل: إن الجنيد وابن داود الظاهري من جملة من أفتى بقتله لا يصح، لأن الجنيد توفي سنة ثمان وتسعين ومائتين قبل قتل الحلاج بإحدى عشرة سنة، ومحمد بن داود توفي قبل قصة الحلاج باثنتي عشرة سنة). : لأبي محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي (ت: 768هـ)

وضع حواشيه: خليل المنصور، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى، 1417هـ - 1997م.

قوله: { ولم يقل بالجهة إلا طائفة من المبتدعة[1] لخ}. قال (**البكّي**)[2] رحمه الله: (صانع العالم لا يكون في جهة، لأنه لو كان في جهة لكان في مكان ضرورة أنها المكان، أو المستلزمة له، ولو كان في مكان، لكان متحيّزا، ولو كان متحيّزا لكان مفتقرا إلى حيّزه ومكانه، فلا يكون واجب الوجود وقد ثبت أنه واجب الوجود، وأيضا لو كان في جهة؛ فإما في كل الجهات وهو محال وشنيع، وإما في البعض، ويلزمهم الإختصاص المستلزم للافتقار إلى المخصِّص المنافي للوجوب، واعلم أن هذا المعتقد لا يخالف فيه سُنّيّ ولا محدث ولا فقيه ولا غيره، ولم يجيء قط في الشرع على لسان نبيّ؛ التصريح بلفظ الجهة، فالجهة بحسب التفسير المتقدم؛ منفية معنى ولفظا، وكيف لا والحق جل وعلا يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[3]، ولو كان في جهة بذلك الاعتبار لكان له أمثال، فضلا عن مثل واحد، وما نقله القاضي رحمه الله[4]، أن دهماء[5] المحدثين والفقهاء على الجهة[6] ليس المعنى، ما قام القاطع بخلافه[7]، ولم ينقل قط عن واحد منهم؛ أنه

---

(1) وهم الكرامية، والحشوية. انظر: شرح الكبرى للسنوسي ص 123، تحقيق السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. الطبعة الأولى.

(2) سبقت ترجمته.

(3) سورة الشورى آية :11.

(4) أي القاضي عياض وهو: عياض بن موسى بن عياض بن عمر بن موسى بن عياض أبو الفضل، اليحصبي السبتي، إمام وقته في الحديث والنحو واللغة وأيام العرب وأنسابهم. ولد بمدينة سبتة سنة 476هـ ودخل الأندلس لطلب العلم فأخذ بقرطبة عن جماعة، وكان ذا ذكاء قوي واهتمام عظيم بجمع الحديث وتقييده. له التصانيف المفيدة: منها: الشفا بتعريف حقوق المصطفى ﷺ، والإكمال في شرح صحيح مسلم، ومشارق الأنوار في اقتفاء صحيح الآثار. توفي (سنة 544هـ) بمراكش. انظر: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب 2/ 46- 51، لإبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري (ت: 799هـ)، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، الناشر: دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، والصلة في تاريخ أئمة الأندلس 1/ 429- 430، لأبي القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال (ت: 578 هـ)، عني بنشره وصححه وراجع أصله: السيد عزت العطار الحسيني، الناشر: مكتبة الخانجي، الطبعة: الثانية، 1374 هـ - 1955م، وشجرة النور الزكية 1/ 205، وأزهار الرياض في أخبار عياض 1/ 23. لشهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يحيى، أبي العباس المقري التلمساني (ت: 1041هـ)، تحقيق: مصطفى السقا -إبراهيم الإبياري - عبدالعظيم شلبي، الناشر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة، عام النشر: 1358هـ - 1939 م.

(5) الدهماء: العدد الكثير، وجماعة الناس. انظر: القاموس 2 / 1462، دار التراث.

(6) نقله في إكمال المعلم على صحيح مسلم 2/ 465

(7) ويؤيد ذلك قول القاضي عياض نفسه : (لا خلاف بين المسلمين قاطبة محدثيهم وفقيههم ومتكلميهم ومقلديهم ونُظّارهم أن الظواهر الواردة بذكر الله في السماء كقول الله تعالى ﴿ءأمنتم من في السماء﴾ الملك

تعالى في جهة كذا؛ لكن لما ثبت سمعا قرآنا ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾.[1] ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾.[2]

﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾[3] وسُنَّةً، حيث قال عليه السلام للسوداء أشارت نحو السماء قال: «أعتقها فإنها مؤمنة»[4] إلى غير ذلك من الظواهر.. وكان أصلهم ثبوت المعتقدات من السمع، فاعتقدوا أن هناك صفة تُسمّى بالاستواء على العرش؛ لا تشبه استواء المخلوقين، وصفة أخرى تسمى بِفوق، أي فوق عباده أي العرش فمن دونه، والله أعلم بذلك الاستواء وأعلم بتلك الفوقية.

بهذا صرح **الإمام أحمد بن حنبل**[5] على ما نقل عنه **المقدسي**[6] **في (رسالة**

آية 16 أنها ليست على ظواهرها وأنها متأولة عند جميعهم. اهـ، من المصدر السابق، وقال الإمام القرطبي في شرحه على صحيح مسلم بعد بسط الكلام على حديث الجارية : (من حمل الحديث على ظاهره فهو ضال من الضالين) انظر المفهم لما أشكل من تلخيص صحيح مسلم 2/ 115، كتاب الصلاة، باب نسخ الكلام في الصلاة، رقم ح 429. المكتبة التوفيقية، تحقيق :هاني الحاج.

(1) سورة طه آية: 5

(2) سورة الأنعام آية: 18

(3) سورة النحل آية: 50

(4) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الصيام، باب كفارة من أفطر في رمضان، رقم ح 659-661، وكتاب الطلاق، باب ظهار الحر، وكتاب العتق، ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان، رقم ح 537.

(5) هو أَحْمد بن حَنْبَل بن هِلاَل بن أَسد بن إِدْرِيس بن عبد الله بن حَيَّان بن عبد الله بن أنس بن عَوْف بن قاسط بن مَازِن بن شَيبَان بن ذهل بن ثَعْلَبَة ابْن عكابة بن صَعب بن عَليّ بن بكر بن وَائِل الإِمَام أَبُو عبدالله الشَّيْبَانِيّ. شيخ الإسلام، وأحد الأئمة المتبوعين، (ت: 241هـ)، انظر: الوافي بالوفيات 6/ 225-229، لصلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت: 764هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، الناشر: دار إحياء التراث – بيروت، عام النشر: 1420هـ - 2000م، وله ترجمة وافية في مقدمة مسنده 1/ 38 - 51، للمحقق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة،الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م.

(6) هو الإمام عبد الله بن أحمد، بن قدامة المقدسي، أبو محمد، موفق الدين، فقيه من أكابر الحنابلة، له من المصنفات: المغني، ولمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، و«روضة الناظر في أصول الفقه، و«المقنع و» ذمّ ما عليه مدّعو التصوّف و«ذمّ التأويل» ولد في جماعيل (من قرى نابلس بفلسطين) وتعلم في دمشق، ورحل الى بغداد سنة 561 هـ فأقام نحو أربع سنين، وعاد إلى دمشق، وفيها وفاته، (سنة 620هـ). انظر:البداية والنهاية 13: 99 وشذرات الذهب 5: 88، وفوات الوفيات وأنباء أبناء الزمان 1: 203، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (ت: 681هـ)، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر -بيروت، والأعلام 4/ 67.

الاعتقاد)[1]، واعلم أن المنظور إليهم، إنما هم الأئمة القدوة والعلماء الجِلة، ولا عبرة بالأتباع المقلدة الواقفة مع ظاهر المنقول، الذين لم يفرقوا بين المحكم منه والمتشابه هـ).[2] وسيأتي كلام في بعض المتشابهات، كقوله تعالى ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾،[3] وقد استشكل قولهم: (**الحق سبحانه ليس داخل العالم ولا خارجه**)، وكنت سئلت عن ذلك؟ فأجبت[4] بما نصه: (الحمد لله لا شك أن المعتقد هو أن الله سبحانه ليس في جهة، وقد أوضح الأئمة تقريره في الكتب الكلامية بما لا مزيد عليه؛ فهو سبحانه ليس داخل العالم ولا خارجه ولا متصلا به ولا منفصلا عنه، وتوهم أن في هذا رفعا للنقيضين وهو محال باطل، إذ لا تناقض[5] بين داخل وخارج، وإنما التناقض بين داخل ولا داخل، وليس (خارج) مساويا للا داخل، وإنما هو أخص منه فلا يلزم من نفيه نفيه، **لأن نفي الأخص أعم من نفي الأعم، والأعم لا يستلزم الأخص**،[6]

فإن قيل: بما ينفرد هذا الأعم الذي هو لا داخل عن الأخص، الذي هو خارج؟، قلنا: ينفرد في موجود لا يقبل الدخول، ولا الخروج، ولا الاتصال ولا الانفصال، وهذا مما لا يُحِيله العقل، ولكن يقصر عنه الوهم، وقصور الوهم منشأ الشبهة، ومثار دعوى الاستحالة.

---

(1) انظر: لمعة الاعتقاد ص 5 – 7، لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت: 620هـ)، الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد – المملكة العربية السعودية،الطبعة: الثانية، 1420هـ – 2000م.

(2) انظر: تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، ص 115 – 116.

(3) سورة طه آية: 5

(4) من خلال هذا السؤال والجواب عنه: يبدو أن عصر أبي حفص كان تطرح فيها القضايا العقدية الكبرى التي فيها إشكال واختلاف وكان – رحمه الله – يعايش هذه القضايا ويواكبها، ويعطي للسائل عنها جواباً مقنعاً، كما كان يساير الواقع الفقهي في قضاياه: التعبدي والمعاملة. فهو فقيه عصره وعارف بواقعه ومستجدات محيطه.

(5) التناقض لغة: اثبات شيء ورفعه،واصطلاحاً: هو اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب، على وجه يلزم من صدق إحداهما – لذاته – كذب الأخرى، ومن الكذب الصدق، كقولنا زيد إنسان، زيد ليس بإنسان. ولا بد في ذلك من اتحاد جهة الإيجاب والسلب بأن يكون السلب من جهة ما يكون الإيجاب، وبالعكس. انظر المبين للآمدي ص 74، والسلم للأخضري بشرح القويسني ص 37، دار الرشاد الحديثة، والتعريفات ص 68، وكشاف اصطلاحات الفنون 2/ 1725 – 1726، ودستور العلماء 1/ 241 – 244 وفيه : ومن جملة أحكام النقيضين أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان بخلاف الضدين فإنهما لا يجتمعان ولكن يرتفعان.

(6) هذه قاعدة منطقية: نفي الأعم لا يستلزم نفي الأخص.

قال (**الإمام أبو حامد الغزالي**) رحمه الله في كتاب (**الاقتصاد**) ما نصه: (وذلك بمثابة قول القائل يستحيل موجود لا يكون عاجزا ولا قادرا ولا عالما ولا جاهلا، فيقال له إن كان ذلك الشيء قابلا للمتضادين يستحيل خلوه عنهما، وأما الجماد الذي لا يقبل واحدا منهما، لأنه قد فقد شرطهما وهو الحياة، فخُلوّه عنهما ليس بمحال، فكذلك شرط الاتصال والاختصاص في الجهات التحيز أو القيام بالمتحيز، فإذ فقد هذا لم يستحل الخلو عن مضاداته هـ المرادُ منه.[1] وفي (**المواقف وشرحها**): (الثالث أنه إما داخل العالم أو خارج العالم أولا داخله ولا خارجه، والثالث خارج عن المعقول وعما تقتضيه بديهة العقول، والأولانِ فيهما المطلوب؛ وهو أنه متحيز وفي جهة، والجواب أنه لا داخل ولا خارج، وهو خروج عن الموهوم لا عن المعقول هـ).[2] فقد ظهر أنه ليس في القول المذكور **جمع**[3] **بين النقيضين** كما توهم، ولا يستلزم تعطيلا [4]والله أعلم هـ ما أجبت به.

قوله: {**ثم يجب لهذا الصانع أن يكون قادرا الخ**}[5] **معنى كونه تعالى قادراً**:[6] **أنه يصِحّ منه إيجادُ العالم وتركُهُ، فليس شيءٌ منهما لازما لذاته، بحيث يستحيل انفكاكه عنه، وإلى هذا ذهب المليّون**[7] **قاطبة، وخالف الفلاسفة، فقالوا: إيجاد**

(1) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص 34. دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

(2) انظر: المواقف وشرحها 3/ 31، 36 المقصد الثاني في تنزيهه. من قول أبي حفص (أنه يصح إلى قوله صادقتين) هو كلام السيد في شرح المواقف 3/ 79.

(3) هكذا بالأصل وخ ح (جمع بين النقيضين) وفي خ م د وفي خ م ك مشطب عليها مثبوت بالهامش: (رفع النقيضين هـ) وكذلك في خ ع (رفع النقيضين) وهي أوضح وأصح لمناسبتها لقول أبي حفص سابقاً (الذي هو لا دَاخِل.. ولا خارج) فعبر بالرفع والنفي. وقال أيضا (...رفعاً للنقيضين).

(4) قوله: (ولا يستلزم تعطيلا)، أي خلو الكون من وجود الباري جل جلاله.

(5) قال العلامة اليوسي في حواشي شرح الكبرى 2/ 192، معلقاً على قول السنوسي : (قوله: يجب لهذا الصانع أن يكون قادراً...» الخ، هذا شروع منه رحمه الله في ذكر الصفات المعنوية وقدم السلبية كما مر، وهوعادة الجمهور لأنه تقديم التخلية على التحلية، وهو المطلوب، ولأن التنزيه عن النقص أهم كما لا يخفى).

(6) انظر: في شرح (القادر) المقاصد 3/ 66.

(7) الـمِلِّيُّونَ: نسبة إلى المِلَّة، بالكسر وتشديد اللام وهي في الأصل: اسم من أمللت الكتاب؛ بمعنى أمليته كما قال الراغب، ومنه طريق مملول؛ مسلوك معلوم ،كما نقله الأزهري، ثم نقل إلى أصول الشرائع باعتبار أنّها يمليها النبي ﷺ ولا يختلف الأنبياء عليهم السلام فيها. أهل الملل: هم أقوام يتبعون كتابا دينيا. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم 2/ 1659، والمفردات في غريب القرآن ص 773- 774، لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (ت: 502هـ)، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى - 1412 هـ : تهذيب اللغة 15/ 240، لمحمد بن

العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته، فيمتنع خلوه عنه، فأنكروا القدرة بالمعنى المذكور ولاعتقادهم أنه نقصان وأثبتوا له الإيجاب زعما منهم أنه الكمال التام.

وقال **السيّد**: اتفق الجميع على أنه تعالى قادر. بمعنى إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، إلا أن الفلاسفة ذهبوا إلى أن نسبة الفعل الذي هو الفيض[1] والوجود؛ لازم لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية يستحيل الانفكاك بينهما؛ فَمُقَدَّم الشرطية[2] الأولى واجب صدقه، ومقدّم الثانية ممتنع الصدق، وكلتا الشرّطيتين صادقتين[3] هـ). [4]

وهذا الكلام يقتضي أن (**الفلاسفة**) يقولون بالمشيئة؛ وليس كذلك، فقد صرح (**ابن سينا**) بإبطال (**الإرادة**)، وأثبت (**العناية**)،[5] وفسرّها كما في (**الاشارات**)[6]، بإحاطة على الأول بالكل، من غير انبعاث قصد وإرادة. قال

أحمد بن الأزهري الهروي، أبي منصور (ت: 370هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، 2001م.

(1) الفيض: هو فعل فاعل دائم الفعل، ولا يكون فعله بسبب دعاه إلى ذلك ولا لغرض إلا نفس الفعل. انظر إلهيات الشفا بتحقيق آية الله حسن زاده الأملي ص 434– 435، والتعريفات ص 169، والكشاف 2/ 1293، ودستور العلماء 3 / 38.

(2) الشرطية: هي القضية الشرطية، –وتسمى القضايا المركبة، أو الجزئية، بسبب أنها تنحل إلى أجزاء هي قضايا حملية، كل منها يحتمل الصدق، والكذب– وهي التي حكم فيها بالتلازم، أو العناد بين شيئين، أو بتفيه فيها، أو أنها القضية التي قيد الحكم فيها بشرط، ولا بد من أن تتكون كل قضية شرطية من جزئين على الأقل، هما: المقدم، والتالي، ففي قولنا: إذا كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود، تعتبر عبارة (الشمس طالعة) مقدماً، وعبارة (النهار موجود) تالياً. انظر: تحرير القواعد المنطقية، ص 83، 111، والتذهيب، ص 235، 236. ونظم السُلَّم ص 34– 35، لعبد الرحمن الأخضري (ت 983هـ) بشرح حسن درويش القويسني، وبهامشه تقريرات خطاب عمر الدوري، راجعه أبو طلحة مراد المرهومي، دار الرشاد، الدار البيضاء – المغرب. الطبعة الأولى 1427هـ – 2006م.

(3) هكذا بالأصل وخ ح ب وخ م د {صادقتين} نصبا، وفي خ م ك {صادقتان} رفعا، وهو الصواب؛ لأنه خبر (وكلتا).

(4) انظر: شرح المواقف 3/ 79، وفي حاشيتها شرح (الفيض)

(5) انظر: الإشارات لابن سيناء ص 129 – 134، وقد رد على ابن سينا الشارح الفاضل الرازي، ووجه كلام ابن سينا الشارح الطوسي بأنه إنما أراد أن ينفي عن الله تعالى الغرض.

(6) انظر: المصدر السابق ص 298– 299، القسم الثالث : الإلهيات. وسيأتي لأبي حفص أن يذكر النص كاملاً عن الإشارات في تعريف العناية. وعرفها في إلهيات الشفا ص 450 بأوسع مما في الإشارات بقوله : العناية: هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضياً به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان، فهذا هو معنى العناية.

في (**المواقف وشرحها**): (أنه تعالى قادر، وإلا لزم أحد الأمور الأربعة: إما نفي الحدوث بالكلية، أو عدم استناده إلى المؤثر، أو التسلسل، أو تخلف الأثر عن المؤثر الموجب التام، وبطلان اللوازم دليل بطلان الملزوم، أما بيان الملازمة فهو أنه إما أن لا يوجد حادث أو يوجد؛ فإن لم يوجد فهو الأمر الأول، وإن وجد فإما أن لا يستند إلى مؤثر، أو يستند، فإن لم يستند فهو الثاني، وإن استند فإما أن لا ينتهي إلى قديم[1]، أو ينتهي، فإن لم ينته فهو الثالث، وإن انتهى فلا بدّ من قديم موجب؛ فلا واسطة دفعا للتسلسل، فيلزم الرابع، قال (**السيّد**): قيل: هذا الدليل برهان بديع لا يحتاج إلى إثبات حدوث العالم قد تفرد به **المصنف** هـ)[2].

وذكر **سعد الدين**: (أن المُعوَّل عليه في إثبات هذا المطلب؛ أنه تعالى صانع قديم، له صنع حادث، وصدور الحادث عن القديم؛ إنما يكون بطريق القدرة دون الإيجاب. قال: ولا يتِمّ هذا إلا بعد إثبات أن شيئا من الحوادث يستند إلى الباري، بلا واسطة، وذلك يبين أنه قديم بذاته، وصفاته، وأن العالم حادث بجميع أجزائه، ويبين امتناع أن يكون موجبا بالذات، وفي سلسلة معلولاته قديم مختار يستند إليه الحوادث، وهذا مما وافقنا عليه الخصم؛ أن حركات الفلك سَرمدية، تكون جزئياتها شروطا ومعدات في حدوث الحوادث، على ما زعمتِ **الفلاسفة**، وقد سبق في بحث التسلسل بيان استحالة حدوث ما لا نهاية له؛ مجتمعا أو متعاقبا، وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة قِدَم الحركة، واعترض[3] كلام (**العضد**) بأنه تقرير للاستلال المشهور؛ بزيادة مقدمات لا حاجة إليها، وهي الشرطيات الثلاث الأول، لأن الكلام في قادرية القديم؛ الذي إليه ينتهي الكُلُّ، مع أن التّالي في كل من الأَوَّلَيْنِ عينُ المُقَدَّم هـ).[4]

---

(1) انظر: شرح (القديم) في حاشية المواقف 3/ 73. القديم: قد يطلق على ما علة لوجوده، - كالباري - تعالى. وعلى ما لا أول لوجوده وإن كان مفتقراً إلى علة، كالعالم على أصل الحكيم وهو اعتقاد فاسد نعوذ بالله. انظر: المبين للآمدي ص107، والتعريفات ص 172، والكشاف 2/ 1305، والحدود الأنيقة 1/ 73.

(2) انظر: المواقف وشرحها 3/ 72 - 73، 79 - 80. للسيد الشريف.

(3) هكذا بالأصل وخ ح ب، وخ ع وسقط لفظ (العضد) من خ م د، ك أي اعترض السعد كلام العضد بعد ما نقله عنه من المواقف

(4) انظر: شرح المقاصد 3/ 66 - 68، المبحث الثاني إثبات القدرة لله تعالى.

ثم قال في (**المواقف وشرحها**): (وإن شئت قلت: لو كان الباري موجبا بالذات لزم قدم الحادث، والثاني باطل، بيان الملازمة: أن أثر القديم يجب أن يكون قديما؛ إذ لو حدث لتوقف على شرط حادث ؛ كي لا يلزم التخلف عن الموجب التام، وذلك الشرط الحادث يتوقف أيضا على شرط آخر حادث، ويتسلسل، **قال**: واعلم، أن هذا الإستدلال، - أعني المشار إليه بقوله: (وإن شئت). **قلت**: إنما يتم بأحد طريقين؛ الأول أن يبيّن حدوث ما سوى الله تعالى، إذ لولا ذلك لجاز أن يصدر عن الباري على تقدير كونه موجبا، قديم مختار ليس بجسم ولا جسماني، يصدر عنه الحوادث بحسب إرادته المختلفة، فلا يلزم من إيجاب الباري قِدَم الحادث، وأن يبيّن مع ذلك أيضا أنه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته، إذ لو جاز ذلك لأمكن أن يصدر عنه، مع كونه موجبا حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته، مشروطة بصفة أخرى، وهكذا إلى غير نهاية، وإذا ثبت حدوث ما سوى ذاته ،وصفاته، وثبت أيضا استحال قيام الصفات المتعاقبة إلى ما لا نهاية له بذاته؛ تمّ الاستدلال المذكور بهذا الطريق، لأن أثر الموجب القديم لا يكون حادثا بلا تسلسل الحوادث، فإن الصادر عنه بلا شرط أو بشرط قديم قطعا؛ لامتناع التخلف عن الموجب التام، الثاني من الطريقيْنِ: أن يبيّن في الحادث اليومي أنه لا يستند إلى حادث مسبوق بآخر، لا إلى نهاية محفوظا استنادُه كذلك بحركة دائمة، إذ على تقدير هذا الاستناد، جاز أن يكون المبدأ الأول مُفيضاً لوجود الحادث اليومي على مادة قديمة، بواسطة استعدادات متقابلة مستندة إلى تلك الحركة السّرمديّة[1]، كما ذهب إليه **الفلاسفة**، حيث جوزوا **التسلسل** في الأمور المترتبة، إذ لم تكن مجتمعة، وزعموا أن الحركة الدائمة هي الواسطة بين عالم العدَم

---

(1) السرمد في اللغة: الدائم الذي لا ينقطع، انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية 2/ 487، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: 393هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987م، والقاموس المحيط ص 288، للفيروزآبادي مؤسسة الرسالة، وتهذيب اللغة 13/ 105. لأبي منصور الأزهري، والتعريفات للجرجاني ص 118. وفي التنزيل قال تعالى: ﴿قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة﴾ (سورة القصص، آية 72). والسرمدي هو المنسوب إلى السرمد، وهو ما لا أول له، ولا آخر، وله طرفان، أحدهما دوام الوجود في الماضي، ويسمى أزلاً، والآخر دوام الوجود في المستقبل ويسمى أبداً. انظر: حاشية المواقف 3/ 81، والمقاصد 3 / 67.

والحدوث، فإنها ذات جِهتيْن: استمرار وتجرد، فاعتبار استمرارها جاز استنادها إلى القِدَم، وباعتبار تجدّدها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم، وإذ لم يجز هذا الإستناد، فلو كان الباري تعالى موجبا،لكان الحادث اليومي المستند إليه بواسطة قديمة، أو بغير واسطة قديما، هذا خَلْق. فقد تم الاستدلال بهذا الطريق أيضا.

قال السيّد: ولقائل أن يقول: ذلك البرهان البديع لا يتمّ أيضا إلا بالطريق الأول؛ إذ لو جاز قديم سوى ذاته وصفاته، أو جاز تعاقب صفاته التي لا تتناهى؛ لم يلزم الأمر الرابع، - أعني التخلف عن المؤثر التام -، أما على الأول فلجواز أن يكون ذلك القديم مختاراً، كما مرّ وأما على الثاني فلجواز استناد الحوادث، إلى الموجِب بتعاقب حوادث لا تتناهى، وليس يلزم على شيء من هذين تخلف الأثر عن مؤثره الموجب التام؛ لأن مؤثره إما مختار مع كون الباري تعالى موجبا، وإما غير تام في المؤثرية لتوقف تأثيره فيه على شرائط حادثة غير متناهية، قائمة بذاته تعالى، وأنت بعد إحاطتك بما تقدم خليق بأن يسهل عليك ذلك، - أي بيان الأمور المذكورة -، أما بيان حدوث ما سوى الله فيما مرّ من المسلك العام في حدوث العالم مطلقا، - أعني مسلك الإمكان، أو المسلك الخاص بالأجسام، مع نفي المجرّدات، وأما بيان امتناع تعاقب الصفات والحركات إلى غير النهاية، فبِالبُرهان التطبيقي هـ).[1] -[2] والملخص في تقرير الدليل، أن يقال: هكذا الواجب سبحانه مختار، لأنه إما أن يوجد شيء من الحوادث، أو لا يوجد، باطل أن لا يوجد بالمشاهدة، وإن وجد؛ فإما أن يستند إلى مُؤَثِّر، أولا يستند، باطل أن لا يستند، بالضرورة،[3]

---

(1) انظر: شرح المواقف 3/ 80- 82.

(2) البرهان التطبيقي: هو أن تفرض من المعلول الأخير إلى غير النهاية جملةً، ومما قبله، بواحد مثلاً، إلى غير النهاية، جملة أخرى، ثم تطبق الجملتين، بأن تجعل الأول من الجملة الأولى بإزاء الأول من الجملة الثانية، والثاني بالثاني، وهلُمَّ جرًّا؛ فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية، كان الناقص كالزائد؛ وهو محال، وإن لم يكن فقد يوجد في الأولى ما لا يوجد في إزائه شيء في الثانية، فتنقطع الثانية وتتناهى، ويلزم منه تناهي الأولى؛ لأنها لا تزيد على الثانية بقدر متناهٍ، والزائد على المتناهي بقدرٍ متناهٍ يكون متناهيًا بالضرورة. انظر: التعريفات ص 44، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم 1/ 429- 430.

(3) أي ببداهة العقل فلا يتوقف على نظر واستدلال. انظر: حاشية الحامدي على الكبرى ص 100.

وإن استند فإما أن ينتهي إلى قديم، أولا ينتهي، باطل أن لا ينتهي؛ لأدلة بطلان حوادث، لا أوّل لها؛ كالفراغ، وعدم النهاية، والتطبيق.

وإن انتهى إلى قديم؛ فإما أن يكون ذلك القديم مختارا أو موجبا، باطل أن يكون موجبا، لأنه إما أن يكون موجبا بواسطة أو بدونها، والأول يستلزم التسلسل، والثاني يستلزم تخلف الأثر عن مؤثره الموجب التام، وإن كان مختارا؛ فإما أن يكون هو الواجب أو غيره باطل، أن يكون غيره لأدلة حدوث كل ما سوى الله تعالى وصفاته، فتعين أن يكون هو الواجب وهو المطلوب، واحتج الفلاسفة بأن لو كان تعالى قادرا؛ لكان تعلق القدرة منه بأَحَدِ المقدوريْن له؛ كتخصيص الجسم بشكل معيّن، ولون مخصوص، مثلا دون ماعاداه من الأشكال والألوان؛ إما لذاتها فلا مرجح وداع، فيستغني الممكن عن المرجح، لأن نسبة القدرة إلى الضّدين على السوية، وأنه يسد باب إثبات الصانع؛ إذ يجوز حينئذ أن يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح، وأيضا يلزم قِدم الأثر لأن المؤثر حينئذ مستجمع لشرائط التأثير؛ لأن الواجب أزلي وكذا قدرته وتعلّقها، فلا يجوز تخلّف الأثر عنه، وهو باطل، لأن أثر القادر حادث اتّفاقا، وإما لذاتها فيحتاج تعلقها به إلى مرجح، ومعه لا يجب الفعل، فيحتاج إلى مرجح ويتسلسل. والجواب نختار تعلقها بأحد المقدوريْن؛ إنما هو لذاتها ولا يحتاج تعلق إرادة المختار بأحد مَقدُوريْه إلى داع، كما في طريقي الهارب، وقَدَحَي الظمآن، قولكم؛ فيستغني الممكن عن المرجح. قلنا: لا يلزم من ترجيح القادر لأحد بمقدوريْه على الآخر بلا مرجح؛ أي فلا مؤثر أصلا ،ولا يلزم من صحة الأول صحة الثاني، بل بديهة العقل تشهد بامتناع الثاني ولا تشهد بامتناع الأول، قولكم يلزم قِدم الاثر، قلنا ممنوع، وإنما يلزم ذلك في الموجب الذي إذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاهُ دائما؛ إذ نِسبتهُ إلى الأزمة سواء، وأما القادر فيجوز أن تتعلق قدرته بالايجاد في ذلك الوقت دون غيره، بلا سبب يخص ذلك الوقت، فإن ضرورة العقل تدل على الفَرْق بين القادر المختار والعلة الموجبة، أولا يرى أن كلّ أَحَد يفرق بين كون الإنسان مختارا في قيامه وقعوده، وكون الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح، لم يُعرف بينه وبين الموجِب فَرْق.

قوله: {وهذا بعينه هو[1] معنى القادر}[2] يقال عليه: إن كان هو معناه بعينه؛ كانت الصغرى في الدليل الذي قدّمه؛ هو عين النتيجة فيكون الدليل **مصادرة**[3]، ولعله يريد بقوله: (هو معناه) أنه مساو له، فيكون استدلالا بأحد المتساوين على الآخر، وفيه نظر، فإن القوم أرادوا الاستدلال على إثبات قادريته تعالى؛ أي كونه موجدا بالاختيار غير موجِب بالذات، فيجب أن يكون هذا هو نتيجة الدليل لا أن يكون حدّا وسطا[4]، وكان الصواب في الاستدلال أن يقول[5]: الباري سبحانه تستند إليه الحوادث كلها، بلا واسطة، وكل من تستند إليه الحوادث كلّها بلا واسطة؛ فهو قادر، ينتج: الباري تعالى قادر. ولا يخفى عليك دليل المقدّمتيْن ممّا تقدم، وها هنا بَحث، وهو أن قولهم القادر هو الذي إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل، يقتضي استناد العَدَم إلى مشيئة القادر.

وذلك يقتضي حدوثه كما في الوجود، فيلزم أن لا يكون عدم العالَم أزليا، كيف وهو أَزلي، ويمكن تأويله بأن يراد بمشيئة العدم عدم مشيئة الوجود، وحاصله أن القادر هو الذي إن شاء فعل، و إن لم يشأ لم يفعل، وترك مساوٍ لِلَم يفعل، وليس بمعنى كُن فيكون فعلا، فيكون ترك إيجاد العالم في الأزل فعلاً أزليّاً بل الترك

---

(1) لفظ (هو) ساقط من السنوسية ص 134،دار القلم، ودار الكتب العلمية، ص 125.

(2) قال اليوسي في حواشي شرح الكبرى 2/ 195، معلقاً على كلام السنوسي: (قوله: «وهذا بعينه معنى القادر...» إلخ، ظاهر هذه العبارة مع ما قبله،أن المريد المختار والقادر مترادفان، وليس كذلك، والجواب أن المراد التساوي لا الترادف، وقد علمت الفرق بينهما، ولا شك أن من اتصف بالمختارية يصدق عليه القادرية وتلزمه، والإشارة في قوله «وهذا بعينه» عائدة على الشق الثاني المحمول في الكلام السابق).

(3) المصادرة من المطلوب: هي التي تجعل النتيجة جزء القياس، أو تلزم النتيجة من جزء القياس، كقولنا: الإنسان بشر، وكل بشر ضحاك، ينتج أن الإنسان ضحاك فالكبرى ههنا، والمطلوب شيء واحد؛ إذ البشر والإنسان مترادفان، وهو اتحاد المفهوم، فتكون الكبرى والنتيجة شيئًا واحدًا. أو هي جعل النتيجة مقدّمة من مقدمتي البرهان بتغيّر ما. التعريفات ص216، والكشاف، للتهانوي 2/ 1554، والمبين، للآمدي ص 81-82. وقال اليوسي في حواشي الكبرى ص 220: (قوله «من المصادرة..» الخ، هي عندهم أخذ الدعوى جزءاً من الدليل، كأن يقول هذا القائل مثلاً: بعض المقلدين أقوى إيماناً من بعض الناظرين، والأقوى إيماناً أفضل، فبعض المقلدين أفضل، فإحدى مقدمتيه وهي الصغرى هي دعواه، لأن قوة الإيمان فرع ثبوت الإيمان المتنازع فيه). وقال المنجور في الحاشية الكبرى على شرح الكبرى: (قوله: «من المصادرة عن المطلوب»، المصادرة عن المطلوب عند الجدليين جعل الدعوى جزءاً من الدليل...).

(4) الحد الوسط: هو المكرَّر في المقدمتين. انظر: شرح السلم للقويسني ص 45.

(5) هذا القياس من الشكل الأول؛ الذي هو حمل الحد الوسط في الصغرى ووضعه في الكبرى.

المفسَّر بالكَفِّ هو المُكلَّف به شرعاً؛ وهو (فِعْلٌ) على المصَحَّح في الأصول.[1]

قوله: {ومريداً الخ} قال **الإمام الرازي** في (**المحصل**) ما نصّه: (اتفق **المليّون**)[2] على أنه تعالى مريد لكنّهم اختلفوا في معناه، فذهب **أبو الحسن البصري**[3] إلى أن معناه: علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد. وعن **النّجار**[4] أنّ معناه: غير مغلوب ولا مستكره، وعن **الكعبي**[5] أن معناه في أفعال نفسه كونه عالما، وفي أفعال غيره كونه آمراً بها. وعندنا، وعند **أبي علي، وأبي هاشم** أنها صفة زائدة على العلم هـ).[6]

(1) انظر:جمع الجوامع لابن السبكي بشرح المحلي وحاشية العطار 2/ 93، 174، قال المحلي في شرحه على الجمع 2/ 128: (..والكف فعل كما تقدم). أي في قول ابن السبكي في جمعه: (مسألة لا تكليف إلا بفعل) 1/ 280 - 283، وقد ردَّ العطارُ في حاشيته على مذهب أبي هاشم، وموافقيه في تفسيرهم للفظ (القادر) وأتى بتفسير الأصحاب - الأشاعرة= على نحو ما ذكره أبو حفص هنا.وقال اليوسي في حواشي شرح الكبرى 2/ 193 -194، معلقاً على قول السنوسي: («لأن الموجب بالاختيار...» إلخ،...فإن قيل: المحققون من أهل الأصول على أن الترك فعل.قلنا لا نزاع أن ترك المكلف للمعصية مثلاً يقتضي عدم المعصية، ومعنى كون الترك فعلاً عند القائل به؛ أنه انكفاف، بمعنى أن الترك للشيء قد انكف عنه أي كف نفسه عن فعله...). وقال النيسابوري: (الترك في اصطلاح الأصوليين عبارة عن موجود كائنٍ مُضَادٍّ لما يُضَادُّه. وقال الجبائي: الترك عبارة عن الإعراض عن الشيء وقطعه، من غير تعرض لإثبات موجود هو الترك...). انظر: الغنية في علم الكلام 2/ 623 - 624. أقول: وهذا من أثر علم الكلام في المباحث الأصولية، فقد تأثر علماء الأصول بالمباحث الكلامية في مباحثاتهم واصطلاحاتهم؛ مما جعل علم الكلام، وفنَّ أصول الفقه يمتزجان ويتجاذبان...ولذلك أمثلة كثيرة مبثوثة في كتب أصول الفقه يعلمها من يطالع تلك الكتب ويمارسها.

(2) الذي في المحصل ص 168 (اتفق المسلمون الخ)

(3) هو أبو الحسين البصري، محمد بن علي بن الطّيب، شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف الكلامية، وكان من أذكياء زمانه، وكان يقرئ الاعتزال ببغداد، وله حلقة كبيرة. كان جيد الكلام، مليح العبارة، غزير المادة، إمام وقته، وله التصانيف الفائقة في الأصول، منها «المعتمد» وهو كتاب كبير، ومنه أخذ فخر الدّين الرّازي كتاب «المحصول» وله «تصفح الأدلة» في مجلدين، و«غرر الأدلة» في مجلد كبير، و«شرح الأصول الخمسة» وكتاب في الإمامة، وغير ذلك، وانتفع الناس بكتبه، وسكن بغداد وتوفي بها يوم الثلاثاء خامس ربيع الآخر،سنة 436هـ وصلى عليه القاضي أبو عبد الله الصّيمري. انظر: العبر للذهبي 2/ 273، وفيات الأعيان 4/ 271، ولسان الميزان 7/ 370، تحقيق أبي غدة، وشذرات الذهب 5/ 172.

(4) في المحصل ص 168 (البخاري). والصواب (النجار) لأن السياق يقتضيه فالحديث عن تفسير المعتزلة للفظ (القادر) والنجار أحد شيوخهم وهو: الحسين النجار: هو الحسين بن محمد بن عبد الله النجار الرازي، أبو عبد الله. توفي حوالي سنة 220 هـ. من أئمة المعتزلة. رأس الفرقة النجارية. له مناظرات مع العلماء، وعدة كتب، منها: (البدل) في الكلام، و(المخلوق) و(إثبات الرسل) و(الإرجاء) و(القضاء والقدر) و(الثواب والعقاب) وغير ذلك. انظر: الأعلام 2/ 253، اللباب 3/ 215، الامتاع والمؤانسة 1/ 58

(5) الكعبي، تقدمت ترجمته

(6) انظر: المحصل، ص 168.

وضبط في (**الأربعين**)[1] مذاهب **المتكلمين**؛ في كونه تعالى مريدا، فقال: كَوْنه مريدا إما أن يكون نفس ذاته وهو قول **ضِرار**[2]، وإما أن لا يكون نفس ذاته، وحينئذ إما أن يكون أمرا سلبيا، وأحد قولي **النّجار**[3] يعني كونه غير مغلوب ولا مستكره، وإما أن يكون أمرا ثبوتيا، إما معللا لذاته تعالى، وهو القول الآخر له، وإما بمعنى قديم قائم بذاته تعالى؛ وهو قول أصحابنا، وإما بمعنى حادث إما قائم بذاته تعالى، وهو قول **الكَرّامية**[4]، وهو موجود لا محَل وهو قول **الجُبّائية**،[5] **وعبد الجبار**[6] من **المعتزلة**، أو قائم بذات غير الله تعالى.قال: ولم نر أحداً ذهَبَ إليه ويبطل الأوّل أنا نعلمه، ونشك في كونه مريدا، ويبطل الثاني لزوم كونه مريدا، ويبطل الخامس والسادس لزوم النشر في الإرادات، ويبطل الخامس خاصة أنه لا يقوم الحادث بذاته تعالى.

والسادس خاصة أنه يلزم عرض لا في محل، وأن نسبة مالا محل له إلى جميع الذوات سواء؛ فإذا كانت الإرادة قائمة بنفسها، فليس كونه تعالى مريدا بها أولى من كون غيره مريدا بها، وكون ذاته تعالى لا محل أيضا، يوجب اختصاصه به، لأن كونه لا في محل أمر سلبي، فلا يكون علة للثبوت هـ).[7]

---

(1) أي كتاب: (الأربعين في أصول الدين) للرازي.

(2) هو ضرار بن عمرو الغطفانّي أبو عمرو، شيخ الطائفة الضرارية، قاض من كبار المعتزلة، طمع برياستهم في بلده، فلم يدركها. فخالفهم، فكفروه وطردوه. وصنف نحو ثلاثين كتابا، بعضها في الرد عليهم وعلى الخوارج، وفيها ما هو مقالات خبيثة. وشهد عليه الإمام أحمد بن حنبل عند القاضي سعيد بن عبد الرحمن الجمحيّ فأفتى بضرب عنقه، فهرب، وقيل: إن يحيى بن خالد البرمكي أخفاه. توفي (نحو 190هـ). انظر: الأعلام للزركلي 3/ 215، ولسان الميزان 4/ 341 - 342، والوافي بالوفيات 16/ 210، وسير أعلام النبلاء 10/ 545 - 546.

(3) النجار، تقدمت ترجمته.

(4) الكرَّامية، بتشديد الراء طائفة منسوبة إلى محمد بن كرَّام القائل إن معبوده فوق العرش وأنه جوهر، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً. انظر: حاشية الحامدي على الكبرى ص 166. وقد تقدم التعريف بهم.

(5) الجبائية: أصحاب أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، وابنه أبي هاشم عبد السلام، وهما من معتزلة البصرة؛ انفرادا عن أصحابها بمسائل وانفراد أحدهما عن صاحبه بمسائل. انظر الملل والنحل 1/ 56، للشهرستاني، والفرق بين الفرق ص 167، للبغدادي، والتبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ص 80- 81، لطاهر بن محمد الأسفراييني، أبي المظفر (ت: 471هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الناشر: عالم الكتب - لبنان، الطبعة: الأولى، 1403هـ - 1983م.

(6) تقدمت ترجمته.

(7) انظر: الأربعين في أصول الدين، للرازي ص 150 - 152. دار الكتب العلمية.

ونَفَى **الفلاسفة** الإرادة وأثبتوا العناية، قال **ابن سيناء في (الإشارات)**: (**العناية**: هي إحاطة علم الأول بالكل، وبما يجب أن يكون عليه الكُل حتى يكون على أحسن النظام، فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب الوجود الكلي؛ منبع لفيضان الخير في الكل، من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق هـ).[1]

قوله: {فالجواب أن القدرة نسبتها إلى جميع الممكنات الخ} كذا في (**المحصل**)[2] وغيره[3]، وأُورِد عليه أن الإرادة أيضا من حيث هي إرادة؛ نسبتها إلى الضدّين والأوقات سواء، كما يجوز تعلقها بهذا الضد، يجوز تعلقها بالضد الآخر، وكما يجوز إرادة أحدهما في وقت، يجوز إرادة وقوعه في وقت آخر، فلابدّ للتخصيص من مُخَصِّص[4] مغاير للقدرة والإرادة، ويلزم النشر[5]، وأجيب بأنّا لا نسلم تساوي نسبة الإرادة إلى الضدّين والأوقات؛ بل هي صفة تعلقها بأحد ووقُوعه في وقت معيّن لذاتها، ولا حاجة إلى صفة أخرى، فأورد أن ذلك يستلزم وجود ذلك الجانب وامتناع الآخر، وحينئذ يلزم الايجاب، وسلب الاختيار، وأجيب بأن وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار، بل يحققه.

قال السيّد: (وها هنا بَحث وهو أن إرادة أحد الضدّين إن كانت مغايرة لإرادة الآخر، وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة بأحدهما على التعيين؛ اتجه أن يقال: إذا لزم أحد الإرادتين ذات المريد، لم يكن له الإرادة المتعلقة بالجانب الآخر، بدلا عن الإرادة الأولى، فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك، وإذا لم يلزم، جاز تجدد إرادة وحدوثها، وإذا لم تكن مغايرة لها، بل تتعل ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بهذا، وتارة بذلك، فإن كان تعلقها بأحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر، ويلزم

---

(1) انظر: الإشارات، لابن سيناء ص 298– 299، القسم الثالث: الإلهيات، و شرح المواقف 3/ 118. فقد نقل السيد فيه هذا النص عن ابن سيناء.
(2) انظر: المحصل ص 162 – 179.
(3) انظر: معالم أصول الدين، للرازي ص 58، مسألة القدرة، دار الكتب العلمية، ت: طه عبد الرؤوف سعد.
(4) المخصص: أي الفاعل الذي يخصصه بعض ما يجوز عليه كالمخلوق المخصص بعض ما يجوز عليه من المقدار والصورة والزمان والمكان والجهة وغير ذلك من أنواع التصيصات الجنسية والنوعية والشخصية...). انظر: رائحة الجنة شرح إضاءة الدُّجْنة ص 53.
(5) النشر: أي التسلسل.

الإيجاب، وماذكروا من أن الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه؛ إنما يصح في القدرة، بمعنى إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل هـ).[1]

وأورد أيضا أن الإرادة لا تبقى بعد الإيجاب ضرورة، فيلزم زوال القديم.[2] وأجيب بأنها صفة ذات تعلق، فعند وقوع المراد، يزول التعلق الحادث، وأورد أن العالم إما لازم الإرادة فيلزم قِدمُهُ، أولا فيكون ممكنا، فلا تكون الإرادة مرجحة، وأجيب هو جائز الوجود والعدم بالنظر إلى نفس الإرادة، وأما تعلقها بوجوده؛ فوجوده مرجح، بل لازم، وأورد أن الفعل إن كان أولى به من الترك؛ لزم الاستكمال، وإلا كان عبثا، وأجيب بمنع الثانية، لم لا يكفي في نفي العبث كونه أولى بالنسبة إلى الغير.

قوله: {قلنا: التخصيص للممكن[3] بالزمن المخصوص، والصفة المخصوصة، تأثير فيه بإيقاع بعض الجائزات عليه، فلا تتعلق بها إلا الصفة المؤثرة، والعلم ليس من الصفات المؤثرة}. المشهور في الجواب عن هذا السؤال ما ذكره **الإمام**[4] وغيره؛ أن العلم تبع للمعلوم؛ فالعلم بوقوع شيء يعني في وقت معين تابع لكونه، بحيث يقع فيه لأنه ظله وحكاية عنه، فلا يكون الوقوع تبعا له،

---

(1) انظر: شرح المواقف 3/ 120 – 121، المقصد الخامس: (في أنه تعالى مريد).

(2) القديم: يطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره، وهو القديم بالذات، ويطلق القديم على الموجود الذي ليس وجوده مسبوقًا بالعدم، وهو القديم بالزمان، والقديم بالذات يقابله المحدث بالذات؛ وهو الذي يكون وجوده من غيره، كما أن القديم بالزمان يقابله المحدث بالزمان؛ وهو الذي سبق عدمُه وجودَه سبقًا زمانيًا، وكل قديم بالذات قديم بالزمان، وليس كل قديم بالزمان قديمًا بالذات، فالقديم بالذات أخص من القديم بالزمان، فيكون الحادث بالذات أعم من الحادث بالزمان؛ لأن مقابل الأخص أعم من مقابل الأعم، ونقيض الأعم من شيء مطلق أخص من نقيض الأخص. وقيل: القديم ما لا ابتداء لوجوده الحادث، والمحدث: ما لم يكن كذلك، فكأن الموجود هو الكائن الثابت، والمعدوم ضده. وقيل: القديم هو الذي لا أول ولا آخر له. انظر: التعريفات للجرجاني ص 172، والكليات لأبي البقاء، ص 727، ومعجم مقاليد العلوم للسيوطي ص 136.

(3) الممكن بالذات: ما يقتضي لذاته أن لا يقتضي شيئًا من الوجود والعدم، كالعالم. انظر: التعريفات ص 230، وقال الآمدي: وأما الممكن في الاصطلاح: فهو عبارة عما لو فرض موجوداً أو معدوماً لم يلزم عنه – لذاته – محال، ولا يتم ترجيح أحد الأمرين له إلا بمرجح من خارج. وفي المصطلح العامي: عبارة عما ليس بممتنع الوجود، وهو أعم من الواجب لذاته والممكن لذاته. انظر: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ص 74.

(4) المراد بالإمام: الرازي، انظر كتابه معالم أصول الدين بشرح الفهري ص 312.

وإلا لزم الدور،[1] وكان المصنف عدل عنه، لأنه منظور فيه بأن التبعيّة إنما هي في العلم الإنفعالي، وأما الفعلي فإنه متبوع، وسبب لوقوع المعلوم، فيصلح أن يكون مخصصا، لكن الأصحاب يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم، والقدرة إلى الطرفين، فلا يكون شيء منهما مخصصا، وإن كان العلم فعليّا، وينظر في جواب المصنف بمنع أن التخصيص تأثير إذ التأثير تحصيل الأثر وإيجاده؛ وهو تعلق القدرة دون الإرادة.

قوله: {ومما يبطل مذهب الفلاسفة الخ}. نحوه للإمام أبي حامد في كتاب **(الاقتصاد)** ونصّه: (ومن أعظم ما يلزمهم فيه ولا عذر لهم عنه أمران؛ أوردناهما في كتاب **(تهافت الفلاسفة)**[2]،

ولا محيص لهم عنهما أَلْبَتَّةَ أحدهما؛ أن حركة الأفلاك بعضها مشرقية؛ أي من المشرق إلى المغرب، وبعضها مغربية؛ أي من مغرب الشمس إلى المشرق، وكان عكس ذلك في الإمكان مساويا له، إذ الجهات في الحركات متساوية، فكيف لزم من الذات القديمة أو من ذوات الملائكة، وهي قديمة عندهم، أن تتعين جهة عن جهة تقابلها وتساويها من كل وجه، وهذا لا جواب عنه. الثاني أن الأفلاك ناقصة بالأطلس، الذي هو الفلك التاسع عندهم يقطع السموات بطريق القسر في اليوم والليلة مرة، يتحرك على قطبين شمالي وجنوبي، **والقطب:**[3] عبارة عن النقطتين المتقابلتين على الكرة الثابتتين، عند حركة الكرة على نفسها، **والنقطة:**[4] عبارة عن دائرة عظيمة على وسط الكرة بعدها من النقطتين واحد، فنقول جرم الفلك الأقصى متشابه، وما من نقطة إلا ويتصور أن تكون قطبا، فما الذي أوجب

---

(1) الدور: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه، ويسمى: الدور المصرح، كما يتوقف «أ» على «ب»، وبالعكس، أو بمراتب، ويسمى: الدور المضمر، كما يتوقف «أ» على «ب»، و«ب» على «ج»، و«ج» على «أ»، والفرق بين الدور وبين تعريف الشيء بنفسه هو أنه في الدور يلزم تقدمه عليها بمرتبتين، إن كان صريحًا، وفي تعريف الشيء بنفسه يلزم تقدمه على نفسه بمرتبة واحدة. انظر: التعريفات ص 105، والكليات ص 264، والكشاف للتهانوي، 1/ 810 - 811.

(2) انظر: تهافت الفلاسفة، ص 105 - 107. لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ) تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، الناشر: دار المعارف، القاهرة - مصر، الطبعة: السادسة.

(3) انظر: كشاف اصطلاحات 2/ 1326 - 1327.

(4) انظر: التعريفات للجرجاني ص 99، 103، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم 2/ 1725.

تعيين نقطتين من بين سائر النقط، التي لا نهاية لها عندهم؟ فلا بدّ من وصف زائد على الذات، من شأنه تخصيص الشيء عن مثله، وليس كذلك إلا الإرادة، وقد استوفينا تحقيق الإلزامين في كتاب **التهافت** هـ).[1]

قوله: {قال:[2]والأظهر أنهم كافرون}.[3] والتكفير خلاف المُصَحَّح عند **أهل السنة**.

قال **الغزالي** رحمه الله في كتاب **(الاقتصاد)** ما نصّه: (الرتبة الرابعة: **المعتزلة، والمشبهة**، والفرق كلها سوى **الفلاسفة**؛ وهم الذين يصدقون ولا يجوزون الكذب لمصلحة، وغير مصلحة، ولا يشتغلون بالتعليل لمصلحة الكذب؛ بل التأويل، ولكنهم يخطئون في التأويل، وهؤلاء أمرهم في محل الاجتهاد، والذي ينبغي أن يميل المحصّل إليه الاحتراز الكبير ما وجد إليه سبيل،[4] فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله خطأ، والخطأ في ترك التكفير في الحياة أهون من الخطأ في سفك مِحْجَمة من دم مسلم[5]، وقد قال ﷺ: **{أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها}**.[6]

---

(1) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد ص 68، الصفة الرابعة الإرادة.

(2) أي ابن دهاق في شرح الإرشاد انظر السنوسية ص 148.

(3) في هامش خ م د عنوان { لا يكفر أحد بذنب من أهل القبلة }

(4) هكذا بالأصل وباقي خ (سبيل) بالرفع، وهو نائب عن الفاعل إذا قرئ (وجدد) بصيغة المبني للمجهول، والأظهر أن يكون (وجد) مبنياً للفاعل، و(سبيلاً) بالنصي مفعول به، وهو كذلك في كتاب (الاقتصاد) (سبيلاً).

(5) المحجمة والمحجم: ما يحجم به. قال الأزهري: المحجمة: قارورة الحجام، وتطرح الهاء فيقال: محجم، وجمعه: محاجم. قال زهير: ولم يهريقوا بينهم ملء محجم. انظر اللسان 12/ 117، مادة (حجم) وتهذيب اللغة للأزهري 4/ 99، مادة حجم أيضاً.
أقول: انظر – عصمك الله – إلى روعة هذه القاعدة المتينة وهذا التأصيل العلمي الرصين؛ من أئمة الدين المعتدلين، لأن يخطئ الإنسان في تكفير من يستوجب التكفير ويستحقه فيعصم دمه وتستمر حياته جراء هذا الخطأ خير وأحب وأهون من أن يخطئ في سفك وإهراق –ولو مقدار قارورة – من دم إمرء مسلم؟ ألا فليعتبر المعتبرون ويتعظ –بما قاله السلف الأول– المتعظون.

(6) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، رقم ح 25، وكتاب الصلاة، رقم ح 392، وكتاب الزكاة، رقم ح 1399، وكتاب الجهاد رقم ح 2946، وكتاب استتابة المرتدين...رقم ح 6924، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة رقم ح 7284، ومسلم في صحيحه، في كتاب االإيمان، رقم ح 20 – 22.

وهذه الفِرَق ينقسمون إلى مسرفين، وغُلاة، وإلى مقتصدين، بالإضافة إليهم، ثم المجتهد الذي يرى تكفيرهم، قد يكون ظنه في بعض المسائل وعلى بعض الفرق أظهر، وتفاصيل آحاد تلك المسائل يطول، ثم يثير الفتن والأحقاد، فإن أكثر الخائضين في هذا؛ إنما يحركهم التعصب، واتباع الهوى، دون التصلب للدين، ودليل المنع من تكفيرهم أن الثابت عندنا بالنص تكفير المكذب لرسول الله، وهؤلاء ليسوا مكذبين أصلا، ولم يثبت لنا أن الخطأ في التأويل موجب للتكفير، فلا بدّ من دليل عليه، وثبت أن العصمة مستفادة من قول لا إله إلا الله قطعا، ولا يرفع ذلك إلا بقاطع، وهذا القدر كافٍ في التنبيه على أن إسراف من بالغ في التكفير، فليس عن برهان، فإن البرهان إما أصل، وإما قياس على أصل، والأصل هو التكذيب الصريح، ومن ليس بمكذِب فليس في معنى المكذِب أصلًا، فيبقى تحت عموم العصمة بكلمة الشهادةهـ)[1]

وذكر في (**شرح المقاصد**) (أن مذهب **الأشعري** وأكثر الأصحاب في الدين، اتفقوا على ما هو من ضروريات الإسلام، كحدوث العالم، وحشر الأجساد، وما أشبه ذلك، واختلفوا في أصول سواها؛ كمسألة الصفات، وخلق الأعمال، وعموم الإرادة، وقدم الكلام، وجواز الرؤية ونحو ذلك، مما لا نزاع (أن الحق)[2] فيها واحد، أنهم ليسوا بكافرين، قال: وبه يُشعر قول **الشافعي** -رحمه الله- لا أرد

---

(1) انظر: كتاب الاقتصاد ص 157 - 158، الباب الرابع بيان من يجب تكفيره من الفرق.
-وتأمل -رعاك الله- مرة أخرى إلى هذا الإمام كيف أحسَّ بخطورة هذا الأمر؛ فنبَّه على البواعث والدوافع التي تحرّك مكنون فكر التكفير عند كثير من الناس، والتي هي مجرد التعصّب، واتباع الهوى، والبعد عن طريق البرهان، وهذا هو واقع الأمة اليوم إنها تعيش الآثار السلبية لهذا الفكر المنحرف وتقاسي من جرائه الويلات والمصائب والنكبات... من تباغض وتناحر وتشرذم واضطرابات... لأنه قد خاض في هذا الأمر - أمر التكفير - من لا يحسن القول فيه لكونه ليس من أهل المعرفة بالبرهان، وليس من أهل تحقيق المناط فضل وأضلّ، وهلك وأهلك. ولا حول ولا قوة إلا بالله.
-أقول: ولقد أحسن الإمام أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر المكي الهيتمي (ت 974هـ) حيث ألف كتابه الرائع الجامع (الإعلام بقواطع الإسلام من قول أو فعل أو نية أو تعليق مكفِّر) بتحقيق محمد عواد العوّاد، دار التقوى للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، تاريخ الطبع: 1434هـ - 2013م حيث بيّن الحامل له على هذا التأليف لما رأى من الخوض فيه ممن لا يحسن، ولما رأى من الحاجة الماسة إلى ذلك وذكر ضوابط للتكفير استناداً إلى أقوال أهل العلم المعتبرين المأصلة على الكتاب والسنة والإجماع والقياس الصحيح.
(2) ما بين قوسين سقط من خ م ك، وعليها رمز إلى الهامش لكن لم يكتب فيه شيء.

شَهادة أهل الأهواء إلا **الخطابية**[1]، لاستحلالهم الكذب.[2]

وفي (**المنتقى**)[3] عن **أبي حنيفة** -رحمة الله عليه- أنه لم يكفر أحدا من أهل القبلة. وعليه أكثر الفقهاء واختاره **الإمام الرازي**)[4]،[5] وقال **السيد الشريف** في (**شرح المواقف**): (أن **الشيخ أبا الحسن** قال في كتاب (**مقالات الإسلاميين**)[6]:

---

(1) الخطابية: أصحاب أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي الأجدع مولى بني أسد، وهو الذي عزا نفسه إلى أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه. فلما وقف الصادق على غلوه الباطل في حقه تبرأ منه ولعنه، وأمر أصحابه بالبراءة منه. وشدد القول في ذلك، وبالغ في التبري منه واللعن عليه. فلما اعتزل عنه ادعى الإمامة لنفسه، وله مقالات، وللخطابية مقالات، منها: أنهم يعتقدون إلهية الأئمة، وقالوا بإلهية أبي الخطاب الأسدي، وزعموا أن جعفر الصادق أودعهم جلداً فيه علم كل ما يحتاجون إليه من الغيب. وأجازوا شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم وهم من الرافضة... انظر: الملل والنحل 1/ 179 - 181، والفرق بين الفرق ص 215، 221، 239، والتبصير في الدين ص 120، 126.

(2) قال البغدادي في كتابه (الفرق بين الفرق) ص 351: (...وأشار الشافعي في كتاب الشهادات إلى جواز شهادة أهل الأهواء، إلا الخطابية الذين أجازوا شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيه...). وانظر: المجموع شرح المهذب للنووي 4 / 254. فقد ذكر ذلك عن الإمام الشافعي أيضا. الناشر: دار الفكر.

(3) ذكر هذا الكتاب - المنتقى - السيد في المواقف 3/ 565، قائلا: (وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتب المنتقى عن أبي حنيفة الخ) وكذلك ذكره السعد في المقاصد. والحاكم هو الشهيد له (المختصر في الفقه الحنفي)، وهو كتاب في الفقه الحنفي ينقل عنه كثيراً أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مَازَةَ البخاري الحنفي (ت: 616هـ)، في كتابه (المحيط البرهاني في فقه أبي حنيفة النعماني)، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2004 م، وذكره أيضاً تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: 728هـ)، في كتابه: (درء تعارض العقل والنقل)، ص 94. تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، 1411 هـ = 1991م، وانظر فتوى أبي حنيفة أيضاً في كتابه (الفقه الأكبر) ص 76، من أصول أهل السنة، (مطبوع مع الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر المنسوبين لأبي حنيفة تأليف محمد بن عبد الرحمن الخميس)، ينسب لأبي حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه (ت: 150هـ)، الناشر: مكتبة الفرقان - الإمارات العربية، الطبعة: الأولى، 1419هـ - 1999م، ورد المحتار على الدر المختار 1/ 561، مقدمة، وج 3/ 45، لابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت: 1252هـ)، الناشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة: الثانية، 1412هـ - 1992م، ونقل عنه أيضاً أبو اسحاق إبراهيم بن اسماعيل بن أحمد بن إسحاق الصفّار البخاري الحنفي الملقّب بالزاهد الصفّار (ت 534هـ)، في كتابه (تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد)، ص 333، دراسة وتحقيق: هشام إبراهيم محمود، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى: 1431هـ - 2010م.

(4) انظر: شرح المقاصد 3/ 461 - 462، المبحث السابع في حكم مخالف الحق من أهل القبلة.

(5) ونص كلام الرازي كما في كتابه (المعالم) (المسألة العشرون: المختار عندنا أنّا لا نكفر أهل القبلة إلا بدليل منفصل). انظر: شرح المعالم ص 659-664. للفهري ص فقد فسَّر الكفرَ -كما فعل السيد، والسعد- وبيَّن مذاهب العلماء في ذلك.

(6) انظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للأشعري (ت 330هـ) ص 9 المقدمة. تحقيق وشرح الدكتور نواف الجراح. دار صادر - بيروت.

اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه الصلاة والسلام في أشياء ضلّل بعضهم بعضا، وتبرّأ بعضهم من بعض، فصاروا فرقا متباينين، إلاّ أن الاسلام يجمعهم ويعمهم، قال فهذا مذهبه وعليه أكثر أصحابنا هـ). **قوله: {ثم يجب له أن يكون عالما}**. هو متفق عليه بين جمهور العقلاء[1]، وإنما نقده شرذمة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم[2]. **قوله: {وإلا لم تكن على ما أنت عليه من دقائق الصنع}**. هذا أحد الوجهين في استدلال المتكلمين. وتقريره[3]؛ أن فعله تعالى متقن خال من وجوه الخلل، ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة، وكل فعله كذلك فهو عالم، أما **الكبرى فبالضرورة** وينبه[4] عليها، أن من رأى خطأ حسنا يتضمن ألفاظا عذبة رشِقة، تدل على معان دقيقة، علم بالضرورة أن كاتبه عالم، وكذلك من يسمع كلاما منتظما مناسبا للمقام من شخص، يضطر إلى أن يجزم بأنه عالم، وأما **الصغرى** فلما ثبت من أنه خالق للأفلاك، والعناصر بما فيها، والأعراض والجواهر، وأنواع المعادن والنبات، وأصناف الحيوانات على ( )[5] وانتظام، وإتقان وإحكام، تحارُ فيه العقول والأفهام، ولا تَفي بتفاصيله الدفاتر والأقلام، على[6] يشهد بذلك علم الهيئة[7] وعلم التشريح[8]،

(1) انظر: شرح المقاصد 3 / 81.

(2) ما بين قوسين نص كلام السيد في المواقف 3/ 93.

(3) من قول أبي حفص (وتقريره أن فعله إلى قوله على بعض العقول جائز) هو ملخص جواب السعد في شرح المقاصد 3/ 81 - 82، المبحث الثالث في أنه تعالى عالم. وانظر هناك شرح مصطلحات - التشريح ...)، وانظر أيضاً شرح المواقف 3/ 93- 100، فتقرير أبي حفص لهذا الدليل لخصه من المواقف، والمقاصد.

(4) في خ م ك، د لفظة (وينبه) غير واضحة هكذا كتبت {وســ}

(5) بياض بالأصل وخ م ك، د، وخ ع، وخ ح ب، وإذا سقطت (الواو) من قوله (وانتظام) صح المعنى وتمّ ولا يحتاج إلى تقدير. وقد عبر إمام الحرمين في الإرشاد بقوله: (...من الاتساق والانتظام، والإتقان والإحكام...).

(6) هكذا بالأصل والسياق يقتضي كلمة لبستقيم المعنى مثلًا (على -ما -يشهد)

(7) علم الهيئة: هو من أصول الرياضي وهو علم يبحث فيه عن أحوال الأجرام البسيطة العلويّة والسفليّة من حيث الكميّة والكيفية والوضع والحركة اللازمة لها وما يلزم منها. ويتفرع عن علم الهيئة خمسة علوم: علم الزيجات، وعلم المواقيت، وعلم كيفية الأرصاد، وعلم تسطيح الكرات والآلات الحادثة عنه، وعلم الآلات الظليّة. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم 1/ 61 - 63

(8) التشريح: علم به تعرف جميع أجزاء جسم الإنسان وارتباطها بعضها ببعض. انظر دائرة معارف القرن العشرين 5/ 374 - 375، نقلاً عن حاشية المواقف 3/ 94، والكشاف، للتهانوي 1/ 445.

وعلم الآثار[1] العلوية، والسفلية، وعلم الحيوان،[2] والنبات[3]، مع أن الإنسان لم يؤت من العلم إلا قليلا، ولم يَجد إلى الكُنه سبيلا[4]. فكيف إذا رقي إلى عالم الرُّحانيات من الأرضيات والسماويات، وإلى ما تقول به الحكماء من المجرّدات. فإن قيل: إن أريد بالمتقن الموافق للمصلحة من جميع الوجوه، بحيث لا يتصور ما هو أوفق منه وأصلح، فمح؛[5] إذ لا شيء من مفردات العالم وحركاته؛ إلا ويشتمل على مفسدة ما، ويتصوره على وجه أكمل، وإن أريد الموافق للمصلحة من بعض الوجوه، فلا يدل على العلم؛ إذ ما من أثر إلا ويمكن أن ينتفع منتفع، سواء كان موثره عالما أولا، فالجواب أن المراد بالمتقن ما نشاهده من الصنع والترتيب العجيب، وحسن الملاءمة للمنافع، والمطابقة للمصالح، وإن اشتمل بالعرض على نوع من الخلل، وجاز أن يكون فوقه ما هو أكمل، والعلم بأن ذلك لم يصدر إلا من العالم ضروري؛ لاسِيما مع التكثر والتكرر، وخفاء الضروري على بعض العقول جائز. كما وقع لبعض العقلاء؛ حيث أسندوا عجائب خلقة الحيوان وتفاصيل الأعضاء، إلى قوة عديمة الشعور كما تقدّم. **قوله: {فإن قيل: ينقض هذا الدليل بما يتخذه النّحل}**، وكذلك العنكبوت، وكثير من الوحوش، والطيور. قال **الغزالي**: (فإن الحركات التي تصدر من الأناسي وسائر الحيوان لوسائل عن

---

(1) علم الآثار العلوية والسفلية: هو من أصول الطبعي، وهو علم يبحث فيه عن أحوال الأجسام التي هي أركان العالم وهي السموات وما فيها، والعناصر الأربعة من حيث طبائعها وحركاتها ومواضعها، وتعرف الحكمة في صنعها وترتيبها. وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرّض للتغيّر في الأحوال والثبات فيها، ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك. انظر: الكشاف للتهانوي 1/ 64.

(2) علم الحيوان : والحال فيه بالنسبة إلى الحيوانات كالحال في الطبّ بالنسبة إلى الإنسان، وهو ينقسم إلى قسمين: علم البيطرة، وعلم البيزرة، وعني بالخيل دون غيرها من الأنعام لمنفعتها للإنسان في الطلب والهرب ومحاربة الأعداء وجمال صورها وحسن أدوانها، وعني بالجوارح أيضا لمنفعتها وأدبها في الصيد وإمساكه. المصدر السابق 1/ 56.

(3) علم النبات: هو علم الفلاحة، وهو علم تتعرف منه كيفية تدبير النبات من بدء كونه إلى تمام نشوئه، وهذا التدبير إنما هو بإصلاح الأرض بالماء وبما يخلخلها ويحميها كالسّماد والرّماد ونحوه، مع مراعاة الأهوية، فيختلف باختلاف الأماكن. المصدر السابق 1/ 57.

(4) في خ م ك (سبيل) بالرفع. والصواب النصب لأنه مفعول به لفعل (يجد). وهو بالنصب في خ الأصل وباقي خ، وشرح المقاصد.

(5) هكذا بالأصل وخ ح ب وخ ع (فمح) فهو رمز ل (فمحال).

عددها، وتفاصيلها ومقاديرها لم يكن عنده جزء[1] منها، بل الصبيّ كما ينفصل عن[2] المَهْدِ يَدِبُّ إلى الثَّدْي باختياره، ويتمطى، والهِرة كما ولدت تَدِب إلى ثدي أمها وهي مغمضة عينها، والعنكبوت تنسج من البيوت أشكالا غريبة، يتحيّر المهندسون في استدارتها وتوازي أضلاعها، وتناسب ترتيبها، وبالضرورة يعلم انفكاكها عن العلم، بما يعجز المهندسون عن معرفته، والنحل تشكل بيوتها على شكل التسديس، فلا يكون فيها مربّع ولا مدور، ولا مسبع، ولا شكل آخر، وذلك التميز شكل المسدس بخاصية دلت عليها البراهين الهندسية؛[3] لا توجد في غيره، وهو مبني على أصول أحدها أن أحد[4] الأشكال وأوسعها ؛الشكل المستدير المنفك عن الزوايا الخارجة عن الاستقامة، والثاني أن الأشكال المستديرة إذا وضعت متراصّة، بقيت فُرج معطّلة، ولم تكن متلاصقة، وأما المربعات فإنها تتلاصق ولكنها بعيدة عن احتواء الدوائر، لتباعد زواياها عن أوساطها، ولما كان النحل محتاجا إلى شكل قريب من الدوائر، ليكون حَاويا لشخصه، فإنه قريب من الاستدارة، وكان محتاجا لضيق مكانه، وكثرة عدده إلى أن لا يضيع موضعا يتخلل بين البيوت، لا يتسع لأشخاصها، ولم يكن في الأشكال مع خروجها عن النهاية؛ شكل يقرب من الاستدارة، وله بهذه الخاصية وهي التِّراص، والخلو عن بقاء الفُرج بين أعدادها، إلا المسدس سخرها الله تعالى لاختيار الشكل المسدس في صناعة بيتها انتهى).[5] قاله في بيان الردّ على **(القدرية)**[6] الذين ينسبون الأفعال إلى

---

(1) في الاقتصاد ص57 (خبر)

(2) في الاقتصاد (من)

(3) علم الهندسة: هو من أصول الرياضي، وهو علم يبحث فيه عن أحوال المقادير من حيث التقدير على ما في شرح أشكال التأسيس. انظر: الكشاف للتهانوي 1/ 58.

(4) في الاقتصاد (أحوى) وهي ظاهرة المعنى.

(5) انظر: الاقتصاد ص 57 - 58 القطب الثاني في الصفات

(6) القدرية : هو لقب للمعتزلة، وهم الذين يزعمون أن كل عبدٍ خالقٌ لفعله، ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله تعالى. انظر: التعريفات للجرجاني ص 174، والفرق بين الفرق ص 325 - 352، والتبصير في الدين ص 21، 151، والملل والنحل 1/ 43.

الحيوانات، التي لا تعقل، وبه يُبسَط [1]كلامُ المصنف. قوله:[2] {**وقد ضعَّف إمام الحرمين في (البرهان)... [3] الخ**}.[4] ذكر ذلك في (**الإرشاد**) أيضا.[5] وقد أُورد على طريقة **الإحكام** سؤال، وهو أنه لِمَ لا يجوز أن يوجب الباري تعالى موجودا، استندت إليه تلك الأفعال المتقنة المحكمة، ويكون له العلم والقدرة؟. قال في (**شرح المقاصد**): (ودفعه بأن إيجاد مثل ذلك الموجود، وإيجاد العلم والقدرة فيه، أيضا فعل محكم، بل أحكم فيكون فاعله عالما، لا يتم الإبيبان أنه قادر مختار؛ إذ الإيجاب بالذات من غير قصد، لا يدل على العلم، فيرجع طريق الاتقان إلى طريق القدرة، مع أنه كاف في إثبات المطلوب هـ).[6] وقد يدفع السؤال بوجه آخر؛ وهو أن يقال لا يجوز أن يوجب الباري تعالى موجودا، استند إليه تلك الأفعال المتقنة. كما ذكر لأنه إما أن يكون قديما أو حادثا، والأول باطل بحدوث كل ما سوى الله تعالى، والثاني أيضا باطل؛ لأنه استناد الحادث إلى الموجب، إنما يكون بتسلسل الحوادث، وهو محال، فقد اندفع الايرَاد من غير أن يرجع طريق الأحكام إلى طريق الاختيار. **قوله: {والاختصاص للأحكام بدلالاته على العلم}**.[7] يريد دون سائر المعاني؛ أي المصححات للفعل، فإن الإحكام حيث كان مرجعه إلى ما ذكر، كان من جملة الآثار، فيدل على مؤثر، وإذا كان المؤثر يجب أن يكون مختارا، فلا بد من

---

(1) هذا أسلوب من الشرح الذي ينتهجه أبو حفص في شرح كلام السنوسي، فإذا احتاج المقام إلى بسط بسط الكلام فيه بما يجلبه من أقوال أهل العلم ونقولهم.

(2) قوله (وقد ضعف إمام الحرمين في البرهان الخ)، هذه نفس عبارة ابن التلمساني الفهري في (شرح معالم أصول الدين) ص 274 – 275، فقد أجاد – رحمه الله – وأفاد. وأورد نزار حمادي – محقق –شرح المعالم، كلامَ الإمام من البرهانية بشرح المقترح، واعتراضَ الدسوقي – في حاشيته على شرح كبرى السنوسي – على عبارة الإمام (الجويني).

(3) انظر: البرهان 2/ 21، 65، وانظر: شرح العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية ص 62- 63، لمظفر بن عبدالله بن علي بن الحسين تقي الدين أبي العز المقتَرَح المصري الشافعي (ت 612هـ)، اعتنى به: نزار حمادي، دار مكتبة المعارف للطباعة والنشر بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 1431هـ – 2010م.

(4) وتمام هذه الفقرة كما في شرح الكبرى للسنوسي ص 151 – 152: (... دلالة الإحكام على العِلْم، وقال: لا معنى للإحكام سوى أن الأكوان خصصت الجواهر بأحياز، حتى انتظم منها خطوط مستقيمة...).

(5) انظر: الإرشاد ص 63، وانظر شرح الإرشاد للمقترح 1/ 276 – 280، فقد أجاد هنا.

(6) انظر: شرح المقاصد 3/ 83 المبحث الثالث في أنه تعالى عالم.

(7) قوله: (والاختصاص...) عبارة السنوسية هكذا (ولا اختصاص للأكوان بالدلالة على العلم...)، وكذلك عبارة ابن التلمساني في شرح المعالم ص 274.

اتصافه بهذه الصفات المصححة للفعل. فالاختيار إذاً هو الدليل؛ إذ الارتباط بين خصوصيّة الإحكام دون سائر الآثار، وبين خصوصية العلم، دون سائر المعاني المصححات. **قوله: {وان الأول أوضح من الثاني}**. قال في (شرح المقاصد): (المحققون من المتكلمين على أن طريق القدرة والاختيار أوكد وأتقن من طريق الإتقان والإحكام هـ)[1]. **قوله: {والفاعل بالاختيار لأبدّ أن يكون قاصدا}** أي رِدَ عليه أنه قد يصدر من النائم والغافل مع كونهما قادرين أفعال متقنة محكمة قليلة، وإذا جاز القليل، جاز الكثير، وأجيب بأن الضرورة فارقة، يجوز صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم، ولا يجوز صدور كثير عنه، ومن جعل النوم مضادا للقدرة، فالسؤال عنه ساقط . واعلم أنه قد استدل على هذا المطلب، بالأدلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع، فأورد عليه[2] (أن التصديق)[3] بإرسال الرسل، وإنزال الكتب؛ يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور). **قال السعد**: (وربما يجاب بمنع التوقف؛ بأنه إذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات، حصل العلم بكل ما أخبروا به، وإن لم يخطر بالبال كون المرسل عالما، قال: والظاهر أن هذا مكابرَة، نعَم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرّح به الإمام هـ).[4] وفيه نظر، فإن ظهور الخارق على يد الرسول؛ يوجب العلم بصدقه عادة، وحينئذ تتلقى منه جميع المطالب الاعتقادية، وهذا التصديق لا يتوقف على العِلم بحال المرسل جزما، ولا مكابَرة في ذلك، وللحكماء في إثبات هذا المطلب مسلكان؛ أحدهما: أنه مجرد؛ أي ليس جسما ولا جسماني، وكل مجرد عاقل؛ أي عالم بالكليات؛ لأن التجرد يستلزم التعقل، فكل مجرد يصح أن يعقل غيره، وكل ما يصح للمجرد يجب أن يكون بالفعل، لبرائته عن أن يحدث فيه ما هو بالقوة، لأن ذلك شأن الماديات ولا خفاء في ضعفه، الثاني أنه يعقل ذاته؛ وإذا عقل ذاته عقل ما عداه، أما الأول فلأن التعقل حصول الماهية المجردة عن العلائق المادّية، للشيء المجرد

---

(1) انظر: شرح المقاصد 3/ 83. وقد سبق هذا النقل عن المقاصد.

(2) في خ م ك زيادة لفظ (بها) والمعنى صحيح على كلٍّ.

(3) هكذا بالأصل (أن التصديق) و خ ح ب، و خ ع. وسقطت من خ م ك، د.

(4) انظر: شرح المقاصد 3/ 83. والمراد بالإمام: الرازي رحمه الله صرح بذلك في كتابه (معالم أصول الدين) ص 322، بشرح الفهري.

القائم بذاته، وذلك حاصل. لأن ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته، فيكون عالما بذاته، وأما الثاني فلأنه مبدأ لما سواه كله، إما بواسطة أو بدونها، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، فيكون عالما بذاته، وبجميع معلولاته، ويرد عليه أن التعقل ما ذكرتم، سلّمنا، لكن لِم لا يجوز أن يشترط فيه التغاير، وحينئذ فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما في الحواس؛ فإنها لا تدرك نفسها، مع كونها حاضرة عندها، سلمنا، لكن لا نسلم أن العِلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول؛ وإنما يلزم ذلك إذا علم أنه علة له، ثم إن مفاد هذين المسلكين أن له علما كليا.

قوله: {كما يقوله الفلاسفة[1]}. أي[2] من أنه لا يتعلق علمه بالجزئيات، من حيث هي جزئية؛ لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية، لكن قولهم: إن العِلم التام بخصوصية العلّة؛ يستلزم العِلم التام بخصوصية معلولاتها، الصادرة عنها بوسط، أو غير وسط يناقضه، كما قال بعض المحققين انهم مع ادعائهم الذكاء، قد تناقض كلامهم هنا، فإن الجزئيات معلولة كالكليات، فالتجأوا في دفعه إلى تخصيص قاعدتهم، بسبب مانع هو التغير، كما هو دأب أرباب العلوم الظنيّة، وإنما قلنا من حيث هي جزئيات، لتصريحهم بتعلقه بالجزئيات بوجه كلي،[3] على معنى أنها حاضرة لديه، بخصوصياتها وأوقاتها، وأحكامها، لكن لا من حيث دخول الزمن فيها، بحسب أوصافه الثلاثة من مضي، وحال واستقبال، إذ لا تحقق لها بالنسبة إليه تعالى، ومثل هذا العلم مستمر لا يتغير أصلا؛ كالعلم بالكليات. قال **السيّد الشريف**: (قال بعض الفضلاء: هذا معنى قولهم؛ إنه يعلم الجزئيات على وجه كليّ، لا ما توهمه بعضهم من أن علمه محيط بطبائع الجزئيات، وأحكامها دون خصوصياتها، وما يتعلق بها من الأحوال، كيف وما ذهبوا إليه من أن العلم بالعلة، يُوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهمه[4] هـ)[5]. وسيأتي شيء من هذا.

---

(1) في هامش خ ح الأصل عنوان: (قول الفلاسفة لا يتعلق علمه تعالى بالجزئيات).
(2) هذا التقرير إلى قوله (كالعلم بالكليات) هو ملخص كلام السيد من شرح المواقف 3/ 109.
(3) في خ م د، تقديم وتأخير هكذا {بوجه كلي وقد حقق الطوسي} وعليها علامة إلى قوله {إن شاء الله}.
(4) في المواقف: توهموه.
(5) انظر: شرح المواقف 3/ 109، المقصد الثالث في علمه تعالى.

وقد حقق الطوسي في(شرح الاشارات)[1] تعلق علمه تعالى؛ بالكليات والجزئيات، على قواعد الفلاسفة بوجه لا يستلزم التغير، وذلك أنه بعد ما قرّر ما أورده في الإشارات من الوهم والشبه، بقوله: تقرير الوهم أن يقال: إنك ذكرت أن المعقولات[2] لا تتحد بالعاقل، ولا بعضها ببعض؛ بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل، وذكرت أن الأول الواجب يعقل كل شيء، فإذا معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته، ويلزمك على ذلك أن لا تكون ذات الواجب واحدا حقا؛ بل تكون مشتملة على كثرة وتقرير الشبه، أن يقال إن الأول لما عقل ذاته بذاته، وكانت ذاته علة للكثرة؛ لزمه تعقل للكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته، فتعقله للكثرة لازم معلول له، فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته، ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات، فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة، وذاته ليست بمتقومة بها، ولا بغيرها، بل هي واحد، وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة إياها؛ سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة، أو متباينة له، فإذن تقرر الكثرة المعلومة في ذات الواحد القائم بذاته، المتقدم عليها بالعليّة والوجود، لا يقتضي تكثرهُ. قال ما نصّه: (ولا شك في أن القول بتقرر لوازم الأول في ذاته؛ قول بِكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا، وقول بكون الأول موصوفا بصفات غير إضافية ولا سلبية، على ما ذكره الفاضل الشارح، وقول بكونه محَلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة، تعالى عن ذلك علوّا كبيرا، وقول بأن معلول الأول غير مُباين لذاته، وبأنه تعالى لا يوجِد شيئا ممّا يباينه بذاته؛ بل بواسطة الأمور الحالة فيه إلى غير ذلك مِمَّا يُخالف الظاهر من مذاهب الحكماء[3]

(1) انظر: شرح الإشارات للطوسي ص 281، 286، القسم الثالث: الإلهيات، الفصل السابع عشر: وهم وتنبيه
(2) المعقولات الأولى: ما يكون بإزائه موجود في الخارج، كطبيعة الحيوان والإنسان؛ فإنهما يحملان على الموجود الخارجي، كقولنا: زيد إنسان، والفرس حيوان. المعقولات الثانية: ما لا يكون بإزائه شيء فيه، كالنوع والجنس والفصل؛ فإنها لا تحمل على شيء من الموجودات الخارجية. انظر: التعريفات للجرجاني ص 221
(3) الحكماء: هم الذين يكون قولهم وفعلهم موافقًا للسنة. والحكماء الإشراقيون: رئيسهم أفلاطون. والحكماء المشاؤون: رئيسهم أرسطو. انظر: التعريفات ص 92.

القائلين بنَفي العِلم عنه تعالى،[1] **وأفلاطس**[2] القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها، **والمَشّائين**[3] القائلين باتحاد العاقل بالمعقول؛ إنما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني، ولولا أنّي شرطتُ على نفسي في صدر هذه المقالات، أن لا أتعرض لذكر ما اعتمدهُ فيما أجده مخالفا لما أعتقده، لبيّنت وجه التّفصي[4] عن هذه المضايق وغيرها، بيانا شافيا، لكن الشرط أملك، ومع ذلك فلا أجد من نفسي رخصة، أن لا أشير في هذا الموضع إلى شيء من ذلك أصلا، فأشرت إليه إشارة خفيفة يلوح الحق منها لمن هو ميسّر لذلك.

أقول: العاقل كما لا يحتاج في إدراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته؛ التي بها هو هو فلا يحتاج أيضا في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة، غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو، واعتبر من نفسك أنك تعقل شيئا بصورة تتصورها أو تستحضرها؛ فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا، بل بمشاركة مّا من غيرك، ومع ذلك فأنت لا تعقل الصورة بغيرها؛ بل كما تعقل الشيء بها كذلك تعقلها أيضا بنفسها، من غير أن تتضاعف الصور فيك؛ بل ربما تتضاعف اعتباراتك

---

(1) انظر: شرح المعالم للفهري ص 280، ونهاية الاقدام في علم الكلام ص 206، 212، لأبي الفتح محمد بن عبدالكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستاني (ت: 548هـ)، حرّره وصححه: ألفريد جيوم، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الولى 1430هـ– 2009، وغاية المرام في علم الكلام ص 108، لسيف الدين الآمدي (ت 631هـ)، ضبط وتحقيق: أحمد عبد الرحيم السّايح – توفيق على وهبة، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى 1430هـ– 2009. ونص كلامه فيه: (مذهب أهل الحق أن الباري – تعالى – عالم بعلم واحد قائم بذاته قديم أزلي متعلق بجميع المتعلقات. وأما الفلاسفة فمختلفون: أ – فمنهم من نفى عنه العلم مطلقاً ولم يُجِز أن يكون له علم متلق بذاته ولا بغيره. ب – ومنهم من أوجب له ذلك، لكن منع أن يكون متعلقاً بغيره، بل بذاته. ج – ومنهم من جوّز عليه ذلك لكن بشرط كون المتعلق كلّياً، وأما الجزئيات فإن تعلق بها فليس ذلك إلا على نحو كلّيّ، لا أنه متعلق بالجزئي، من حيث هو جزئي).

(2) هو أفلاطون بن أرسطن بن أرسطوقليس من أثينية، وهو آخر المتقدمين الأوائل الأساطين، معروف بالتوحيد والحكمة. ولد في زمان أردشير بن دارا في سنة ست عشرة من ملكه، وفي سنة ست وعشرين من ملكه كان حدثا متعلما يتلمذ لسقراط، وقد أخذ العلم من سقراط، وطيماوس والغريبين: غريب أثينية، وغريب الناطس، وضم إليه العلوم الطبيعية والرياضية. ولما اغتيل سقراط بالسم ومات قام مقامه، وجلس على كرسيه. ومن مقولاته: (... كنسبة الصور في المرآة إلى الأشخاص، فلها الوجود الدائم، ولها الثبات القائم، وهي تتمايز في حقائقها تمايز الأشخاص في ذواتها.
قال: وإنما كانت هذه الصور موجودة كلية دائمة باقية...). انظر: الملل والنحل للشهرستاني 2/ 146– 147،

(3) المشّائيون: هم الحكماء، لقّبوا بذلك لأنهّم كانوا مشّائين في ركاب أفلاطون، متعلّمين منه العلم والحكمة بطريق المباحثة. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون 1/ 702.

(4) في الإشارات ص 283 (التقصي) بالقاف المثناة من فوق. وما بالأصل أوضح معنى.وبها جرت عباراتهم.

المتعلقة بذلك، وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب، وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال؛ فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته، من غير مداخلة غيره فيه، ولا تظن أن كونك محلا لتلك الصورة؛ شرط في تعقيلك إيّاها، فإنك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها. بل إنما كان كونك محلا لتلك الصّورة شرطا في حصول تلك الصورة، الذي هو شرط في تعملك إياها، فإن حصلت تلك الصورة لك من وجه آخر غير الحلول فيك؛ حصل[1] التعقل من غير حلول فيك، ومعلومٌ أن حصول الشيء لفاعله في كنه؛ حُصولا لغيره، ليس دون حصول الشيء لقابله، فإذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته، حاصلة له من غير أن تجعل فيه، فهو عاقل إياها من غير أن تكون هي حالة فيه. وإذا تقرر هذا فأقول قد علمت أن الأول عاقل لذاته، من غير مغايرة بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود، إلا في اعتبار المعتبرين على ما مرّ، وحكمت بأن عقله لذاته علة لعقله، لمعلومه الأول، فإذن حكمت بكون العلتين؛ أعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود، من غير تغاير يقتضي كون أحدها مباينا للأول، والثاني متقررا فيه، وكما حكمت بكون تغاير في العلتين اعتباريا محضا؛ فاحكم به في المعلولين كذلك، فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعاقل الأول إياه، من غير احتياج إلى صورة متسابقة تحل ذات الأول تعالى عن ذلك، ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها، بحصول صورة فيها، وهي تعقل الأول الواجب، ولا موجود إلاّ هو معلول للأوّل الواجب، كانت جمع صُور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها، والأول الواجب يعقل تلك الجواهر بتلك الصور، لا يتصور غيرها؛ بل بأعيان تلك الجواهر والصور، وكذلك الوجود على ما هو عليه؛ فإذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة، فهذا أصل إن حققته وبسطته انكشفت لك كيفيةُ إحاطته تعالى بجميع الأشياء، بالكلية والجزئية إن شاء الله، وذلك فضل الله يوتيه من يشاء هـ).[2]

(1) لفظ (حصل) سقط من خ م د، ك
(2) انظر: شرح الإشارات للطوسي ص 281 - 285، القسم الثالث.

وما قاله من اتحاد الواجب وعقله في الوجود؛ ناظرا إلى ما قاله **الأشاعرة** في الصّفات الأزليّة؛ إنها ليست عيناً ولا غيراً. قال في(**المواقف**): (مُرادهم بها ذكروا لا هو بحسب المفهوم ولاغيره بحسب الهوية، ومعناه أنّهما متغايران مفهوما، ومتّحدان هوية، كما يجب أن يكون الحال في الحمل هـ).[1] وسيتعرض المصنف لذكر هذه المسألة، فنحرّرها[2] هناك إن شاء الله. على معنى أنها حاضرة لديه؛ بخصوصياتها، وأوقاتها، وأحكامها، لا من حيث دخول الزّمن فيها، بحسب أوصافه الثلاثة؛ من مضي، وحال، واستقبال، إذ لا تحقّق لها بالنسبة إليه تعالى، ومثل هذا العلم مستمر، لا يتغير أصلاً، كالعِلم بالكليات.

قال **السيد الشريف**: (قال بعض الفضلاء هذا معنى قولهم؛ إنه بعلم الجزئيات على وجه كلي، لا ماتوهمه بعضهم من أن علمه محيط بطبائع الجزئيات وأحكامها، دون خصوصياتها، وما يتعلق بها من الأحوال).[3]

قوله: {وحيّا}، هذا ممّا اتفق عليه **المليّون** وغيرهم. قال في (**المحصل**): {اتفق العقلاء على أنه حيّ؛ لكن احتلفوا في معنى كونه حيّا، فذهب الجمهور من **الفلاسفة ومن المعتزلة؛ أبو حسيْن البصري**، إلى أنه حيّ، بمعنى أنه لا يستحيل أن يكون عالما قادرا، فليس هناك إلا الذات المستلزمة، لا نتفاء الامتناع. وذهب **الجمهور منا، ومن المعتزلة؛** إلى أنه صفة يصح لأجلها على الذات أن يكون عالما، واحتج أصحابنا بأنه لولا اختصاص ذاته بها لأجله؛ صحّ أن يُعلَم ويقدر، لم يكن حصول هذه الصحة، أوْلى من لا حصولها، ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن تكون حقيقته المخصوصة كافية في هذه الصحة، والأقوى أن يقال، ولامتناع أمر عَدَمي كما تقدّم بيانه مرارا؛ بعدم الامتناع فيكون عدما للعدم فيكون ثبوتيا هـ)[4]،[5]، وهذا منه بناء على أن لا تقابل بين العَدَميْن، وفيه نظر؛ لجواز التقابل

---

(1) انظر: المواقف1/ 400، المرصد الرابع في الوحدة والكثرة، المقصد السابع: الإثنان **هما** المتغايران...
(2) هذا من أساليب شرح أبي حفص – رحمه الله – أنه يحرّر المسائل التي يتعرض لها المصنف – السنوسي – .
(3) انظر: شرح المواقف 3/ 109، المقصد الثالث: في علمه تعالى.
(4) انظر: المحصل ص 167
(5) ومن قوله (في المحصل اتفق المسلمون على العلم) نقله في شرح المواقف 3/ 127.

بينهما؛ كالعمى والأعمى، وعدم الاستحالة مساوٍ للصحة والإمكان، وتقدم أنه عدمي، ثم على تسليم ما ذكر، فيكون مفيدا لكون الصحة ثبوتية، والكلام إنما هو في المصحح لا في الصحة.

قوله: {وسميعا وبصيرا}،[1] قال في (**المحصّل**): (اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير، لكنهم اختلفوا في معناه، فقالت **الفلاسفة، والكعْبي، وأبو الحسن البصري**: ذلك عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصَرات، وقال الجمهور منّا، ومن **المعتزلة، والكرّاميّة**؛ إنهما صفتان زائدتان على العلم، لنا[2] أنه تعالى حيٌّ، والحيّ يصح اتصافه بالسمع والبصر، وكلّ من صحّ اتصافه بصفة فلو لو يتصف بها، لاتصف بضدّها، فلو لو يكن الله تعالى سميعا بصيرا، لكان موصوفا بضدّها، وضدها نقص، والنقص على الله محال؛ **فإن قيل**: حياةُ الله مخالفة لحياتنا، والمختلفات لا يجب اشتراكُها في جميع الأحكام، ولا يلزم من كون حياتنا مصححة السمع والبصر؛ كون حياته كذلك، سلّمنا ذلك، ولكن لم لا يجوز أن يقال حياته تعالى؛ وإن صحت السمع والبصر، لكن ماهيته غير قابلة لهما، كما أن حياتنا وإن صححت الشهوة والنفرة، لكن ماهية ذاته غير قابلة لهما، فامتنع ثبوتها، كذلك هاهنا سلّمنا؛ أن ذاته مقابلة لهما، لكن لا يجوز أن يكون حصولهما موقوفا على حصول شرط ممتنع التحقق، في ذات الله تعالى، وهذا قول **الفلاسفة**؛ فإن عندهم إبصار الشيء مشروط بانطباع صورة صغيرة مشابهة لذلك الجزئي، في الرطوبة الجلدية، فإذا كان ذلك في حق الله؛ لا جرم لم تثبت الصّحة، سلّمنا حصول الصحة، لكن لم قلتم: إن القابل للشيء يستحيل خلوه عنه وعن ضدّه معا؟، وقد تقدم تقريره، سلمنا ذلك، لكن ما المَعْنِيُّ بالنقصِ؟

(1) انظر تفصيل مذاهب الناس في هذا الموضوع في المصادر الآتية: شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد للمقترح 1/ 291 – 298، وشرح المعالم للفهري ص 316 – 321، وغاية المرام في علم الكلام للآمدي ص 145 – 153، ونهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني ص 330 – 346.
(2) يعني: دليلنا وبرهاننا.

ثم {لو}[1] قلت: إن النقص محال؛ فإن رجعنا فيهما إلى الإجماع؛ صارت الدلالة سمعية، وإذا كان الدليل على حقيقة الإجماع هو الآية؛ فالآيات الدالة على السمع والبصر أظهر دلالة من الآيات على صحة الاجماع، بل الرجوع في هذه المسألة إلى التمسك بالآية؛ أولى، فالمعتمد هو التمسك بالآيات، ولا شك أن لفظ السمع والبصر ليس حقيقة في العلم، بل مجاز فيه، وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز عند قيام الراجح المعارض، وحينئذ يصير الخصم محتاجا إلى إقامة الدلالة على امتناع اتصافه بالسمع، والبصر، ومن أصحابنا، من قال: السميع والبصير أكمل ممن ليس بسميع ولا بصير، والواحد منّا سميع بصير، فلو لم يكن الله تعالى كذلك؛ لزم أن يكون الواحد منّا أكمل من الله تعالى؛ وهو محال، وهو ضعيف ؛ لأن لقائل أن يقول: الماشي أكمل ممن لا يمشي، والحسن الوجه أكمل من قبيح الوجه، والواحد منّا يوصف به، فلو لم يكن الله تعالى موصوفا بذلك، لزم أن يكون الواحد منّا أكمل من الله تعالى، فإن قلت المَشْيُ صفة كمال في الأجسام، والله تعالى ليس بجسم، فلا يتصور ثبوته في حقّه، قلت: فلم قلت: إن السمع والبصر ليسا من صفات الأجسام؟ وحينئذ يعود البحث المذكور هـ).[2]

ويعني بالفلاسفة؛ فلاسفة الإسلام[3]، وما نسبه إلى **الفلاسفة، والكعبي، وأبي الحسَيْن**، هو قول الشيخ أبي الحسن **الأشعري**، كما في **(المواقف)**[4] **وغيرها**.[5] وسيأتي للمصنف.

فإن **الأشعري** يقول: (إدراك الحواس الخمس علم بمتعلقاتها، وخالفه الجمهور، لأنا إذا علمنا الشيء ثم رأيناه فإنا نجِد بيْن الحاليْن فَرْقاً ضَروريا)[6]. قال

---

(1) هكذا بالأصل وخ م ك (لو). وباقي خ والمحصل (لم) وفي خ ح ب (لم قلتم).

(2) انظر: المحصل ص 171 – 172

(3) قوله (ويعني بالفلاسفة فلاسفة الإسلام) هو نص عبارة السيد في شرح المواقف نقلًا عن ناقد المحصل 3/ 127، وانظر: تلخيص المحصل ص 172. قال الفهري في شرح المعالم ص 280: (والمعنيّ بفلاسفة الإسلام: الحاقنون لدمائهم بإظهار الإسلام كابن سيناء، والفارابي، ونظائرهم من الباطنية الذين لا يصفون الباري تعالى بصفة إثباتية...).

(4) انظر: المواقف 2/ 66.

(5) انظر: شرح المقاصد 3/ 103 – 104، وشرح المعالم ص 316– 317.

(6) مابين قوسين هو نص عبارة المواقف 2/ 66، وانظر: مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة،

العضُدُ: (وله أن يجيب بأن ذلك لا يمنع كونه علما مخالفا لسائر العلوم، إما بالنوع أو بالهوية، فيكون العلم على الأول حقيقة جنسية، مشتملة على حقائق مختلفة، منها إدراك الحواس، وعلى الثاني حقيقة نوعيّة متناولة لأفراد متخالفة بالهويات هـ. قال:[1] وأيضا فلا يصح الاستدلال؛ إلا لو أمكن العلم بمتعلق الادراك الحسي بطريق آخر غير الحسّ، وهو باطل، لأن الحسّ لا يتعلق إلا بالجزئيات من حيث خصوصيتها، ولا سبيل إلى إدراكها من هذه الحيثية، سوى الحسّ

قال السيّد: فإن قلت: نحن نعلم أن في الجسم الفلاني كونا جزئيا مخصوصا علما تامّا، ثم ندركه بالبصر فنجد تفاوتا ضروريا؛ فقد صحّ إمكان أن يتعلق العلم بطريق آخر، مما يتعلق به الإدراك الحسّي، قلت: هذا غلط، نشأ من عدم الفرق بين إدراك الجزئي على وجه جزئي، وبين إدراكه على وجه كلي، وذلك لا يخفى على ذي مُسْكَة هـ).[2]

قوله: {قال ابن التلمساني[3] أجمع المسلمون أيضا}، صّرح بذلك الإمام أيضا في(المحصل).[4]

قوله: {قال ابن التلمساني[5] إنه سؤال قويٌّ وجوابه الخ}. تقرير السؤال: أن تسليم صدق الرّسول موقوف على تصديق الله تعالى إياه، {إذ لا طريق}[6] إلى معرفته سواه، وأنه إخبار عن كونه صادقا؛ وهذا الإخبار كلام، فإذن قد توقف

ص 6، تأليف: شيخ المتكلمين: محمد بن الحسن بن فورك (ت 406هـ)، تحقيق وضبط: أحمد عبد الرحيم السايح، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الثانية 1427هـ- 2006م. والمجموعة السَّنِيَّة على شرح العقائد النسفية ص 289، تأليف: رمضان بن محمد الحنفي - مصلح الدين بن محمد القسطلاني - أحمد بن موسى شمس الدين الخيالي، عني بها: مرعي حسن الرشيد، دار نور الصباح، الطبعة الأولى، سنة الطباعة: 2012م.

(1) أي العَضُدُ

(2) انظر: المواقف وشرحها 2/ 66- 68، النوع الثاني: العلم، المقصد الخامس: إدراكات الحواس الخمس عند الشيخ علم بمتعلقاتها، وخالفه فيه الجمهور.

(3) انظر: شرح المعالم ص 322، المسألة العاشرة، أجمع الأنبياء والرسل -ﷺ- على كونه تعالى متكلمًا. وانظر: الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي ص 73.

(4) انظر: المحصل، للرازي ص 172

(5) انظر: شرح المعالم، لابن التلمساني ص 322.

(6) ما بين قوسين ساقط من خ م د، وعليها علامة إلى الهامش لكن لا يوجد في الهامش شيء.

صدق الرسول على كلام الله تعالى، فإثبات الكلام به دَوْرٌ، وتقرير الجواب لا نسلم أن تصديقه له كلام؛ بل هو إظهار المعجزة على وفق دعواه، فإنه يدل على صدقه ثبت الكلام أم لم يثبت. وعبارة **الإمام في (المحصل)**: (العِلم بِصِدْق الرسول لا يتوقف على العلم بكونه متكلّما، لأنّا مهما علمنا أنه لا يجوز إظهار المعجزة على يد الكاذب؛ عَلِمنا صِدْقَه، سواء علمنا كلامَ الله تعالى، أم لم نعلم هـ)[1]. وحاصله أن إظهار المعجزة تصديق فعلي من الله تعالى.

قوله: {وقد احتج الأستاذ أبواسحاق الخ}، أورد الإمام في (المحصل) الاحتجاج هكذا: (وثالثها أن الله مَلك مُطاع؛ والمُطاع هو الذي له الأمر والنهي، قال وهو ضعيف لأنهم إن عنوا بالمطاع نفوذ قدرته ومشيئته في المخلوقات، فسلّم، وإن عَنَوا به أن له أمرا ونهيا، فهو أوّل المسألة هـ).[2]

وأورده المقترح على ماذكره المصنف، وقال: إنه يؤول إلى معنى النقائص.[3]

قوله: {والاعتراض عليه[4] أن يقال:لا مانع الخ}. عبارة الغزالي في (الاقتصاد): (يقال له:إن أردت بجوازه كونهم مأمورين من جهة الخلق الذين يتصوّر منهم الكلام فظاهر، وإن أردت جوازه على العموم من الخلق والخالق؛ فقد أخذت محل النزاع مسلّما في نفس الدليل، وهو غير مسلّم هـ).[5]

---

(1) انظر: المحصل ص 174.

(2) انظر: المحصل ص 174.

(3) انظر: شرح الإرشاد للمقترح 1/ 297– 298، 377 –387، ونص عبارته فيه: (ومنها ما استدل به الأستاذ أن قال: الباري – تعالى – ملك، ولا يتم وصف الملك إلا بأمر مطاع ونهي متبع، وهذا يؤول إلى نفي النقائص، وأن الكلام وصف كمال). وبعدما نص المقترح على مقالة أبي إسحاق الاسفراييني كما نقل المصنف، قرّر كلَّ الأدلة على ذلك. وانظر: نهاية الاقدام في علم الكلام، للشهرستاني ص 256 – 257، القاعدة الثانية عشرة في كون الباري متكلماً بكلام أزلي، فقد أورد ما استدل به أبو إسحاق الإِسْفَرَايِيني. حرره وصححه ألفريدجيوم، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية.

(4) في السنوسية ص 162: (... على الثانية...).

(5) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 74، الصفة السابعة : الكلام.لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ)، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان الطبعة: الأولى، 1424 هـ– 2004 م.

قوله: {ذهب الفلاسفة إلى أن معنى الرّؤية تَأَثُّر الحَدَقَة؛ بسبب ارتسام صورة المبصر فيهما الخ}. اختلفوا في كيفية الإبصار على أقوال، الأول أنه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجَليديّة؛ التي تشبه البرد، فإنها مثل المِرآت، فإذا قابلها متلون مضيء انطبع مثل صورته فيها، كما ينطبع صورة الإنسان في المرآت، لا بأن ينفصل من المتلوّن شيء يمتد إلى العنبة؛ بل بأن يحدث مثل صورته في المرآت وفي عين الناظر، ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة؛ مع توسط الهواء المُشِف. الثاني أنه بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط؛ رأسه عند العين، وقاعدته عند المرئي، ثم اختلفوا في أنّ ذلك المخروط مصمت أو مؤتلف من خطوط مجتمعة في الجانب، الذي يلي الرأس، متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة، وقيل لا على هيئة المخرُوط، بل على استواء، لكن يثبت طرفه الذي يلي العَيْن، ويضرب طرفه الآخر على المرئى. الثالث أنه بمقابلة المُسْتَبِين للعضو الباصر؛ الذي فيه رطوبة صقلية، فإذا وجدت هذه الشروط مع زوال الموانع؛ يقع للنفس عِلْم إشراقي حصوري على المبصر، فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية، والمشهور من آرائهم الانطباع والشعاع. قاله في (شرح المقاصد).[1]

قوله: {وهذا الإلزام صحيح على من يقول الخ}. فيه نظر، فإن مرادهم بالانطباع؛ ارتسام مثال يطابق ما في الخارج، ولا يلزم تساويهما في المقدار، فلا يصح الإلزام عند واحد من الفريقين، وإنما يلزم التساوي، لو كان المراد من الانطباع ما يحصل بالانطباق، لا مجرّد التمثيل، فليُفهَم. **قوله: {وفيه نظر}**. وجهُه أن الصوت مقيّد بمشخصاته، ومن جملتها الورود من الجهة الخاصة، فيحمله الهواء المتموج[2] إلى باطن الصّماخ،[3] على ما به من المشخصات المقيدة له.

---

(1) انظر: شرح المقاصد 3/ 134، 146، 149، وج 2/ 115، والمواقف 1/ 83 - 88.

(2) هكذا بالأصل وخ ح ب وفي باقي خ (المتوج).

(3) الصِّماخ، بالكسر: خرْقُ الأُذُنِ، كالأصموخ، والأُذُنُ نَفْسُها، والقليلُ من الماء، وبالضم: ماءٌ. وصَمَخَهُ: أصابَ صِماخَهُ، وعَيْنَه: ضَرَبَها بِجُمْعِ كَفِّه، والشمسُ وجْهَهُ: أصابَتْه، أو اشْتَدَّ وقْعُها عليه. انظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي ص 255، مؤسسة الرسالة.

قوله: {وفيه أيضا بحث-}. وجهُهُ أن الهواء لِلَطافته يَنفُذ في المنافذ الدقيقة جِدّا، ولِتَموُّجِه ينفذ مِن الفُرَج ومما فوق الجدار، أو في جهة أخرى له[1].

قوله: {وبهذا يثبت كونه مُدْرِكاً[2] الخ}.[3] وقع الخلاف[4] في ثبوت الإدراك الخاص؛ المتعلق بالملموسات، والمشمومات، والمذوقات، المسمى في حق الحادث باللمس، والشمّ، والذّوق، فأثبته طائفة زيادة على العِلْم، ورأوا أنه لا يعتبر فيه شرط الاتصال في الأجسام، ونَفَتْه طائفة أخرى؛ بناء على أنه مستلزم لشروط الاتصال، وتوقفت طائفة نظرا إلى أن السمع والبصر، إنما ثبتا بالدليل السمعي، وأما الدليل العقلي فضعيف، ولم يرد سمع بهذه الصفة، فوجب الوقف، أما الاطلاق اللفظي؛ فمجمع على امتناعه.

قال المقترح رحمه الله: (من الناس من منع ذلك باعتبار اشتراط الاتصال المحسوس في هذه الإدراكات، ومنهم من جوّز ذلك، ورأى أن الاتصال المحسوس

---

(1) من قول أبي حفص (قوله: وفيه أيضا إلى قوله: جهة أخرى له) ساقط من الأصل، وخ ح ب وخ م ك. ثابت في خ ع.

(2) الإدراك: هو في حق الحادث تصور حقيقة الشيء المدرك: أي تصوّر حقيقة الشيء المدرك – بفتح الراء على صيغة اسم المفعول – عند المدرك – بكسرها على صيغة اسم الفاعل. وأما في حقه تعالى على القول به فهو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تسمى الإدراك، يدرك بها الملموسات...). انظر: تحفة المريد للبيجوري شرح جوهرة التوحيد للقاني ص 87 – 88، وتقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد ص 74، لعلي بن محمد التميمي المؤخر الصَّفاقِسي كان حياً سنة 1118هـ، تحقيق الحبيب بن طاهر، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 1429هـ – 2008م.

(3) في هامش خ ح ب عنوان (الخلاف في ثبوت الإدراك الخاص).

(4) وإلى حكاية هذا الخلاف يشير أبو العباس المقري (ت 1041هـ) في كتابه (إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة) بقوله: (وأَثْبَتَ الإِدْراكَ قومٌ واكْتَفَى بِالعِلْم نَافِيه وبَعضٌ وَقَفَا). قال الشيخ عبد الغني النابلسي (ت 1143هـ) في (رائحة الجنة شرح إضاءة الدجنة): ص 68 – 67، (والحاصل أن للعلماء في ذلك ثلاث أقوال: الاتصاف، وعدمه، والوقف. أما الاتصاف فقد ذهب إليه القاضي الباقلاني، وإمام الحرمين، ومن وافقهما، قال اللقاني – رحمه الله – في شرح الجوهرة: يجب أن يثبت له تعالى صفة أزلية قائمة بذاته تعالى زائدة على صفة العلم والسمع والبصر؛ إسمها الإدراك، متعلقة بالملموسات والمشروبات والمذوقات من غير اتصال بها ... وأما عدم الاتصال بها فقد ذهب إليه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وجمع من الأئمة وجعلوا الإحاطة بمتعلقاتها داخلاً في علمه تعالى... وأما الوقف على القول بثبوته وانتفائه من غير جزم بأحدهما فهو مختار ابن المقترح وابن التلمساني وبعض المتأخرين). وكذلك يشير برهان الدين اللقاني (ت 1041هـ) في (جوهرة التوحيد) ص 87، بقوله: (فهَلْ له إدراكٌ أو لا خُلْف وعند قوم صَحَّ فيه الوقْفُ). وقد أشار البيجوري شارح الجوهرة ص 87 – 88، إلى مذاهب العلماء في ذلك، وكذلك الصفاقسي في شرحه على الجوهرة، ص 74.

ليس بشرط ولا خلاف، أن لفظ الشمّ والذوق واللمس لا يصح أن يطلق عليه، والإدراك أمر وراء الشمّ والذّوق واللّمس، أما أنا فلا أثبت ذلك؛ لأن طريقي في إثبات السمع والبصر إنما هو السمع، ولم يقم سمع على سوى ذلك، والأصحاب يَطَّرِدُونَ الطريقةَ التي ذكرها صاحب الكتاب في بقيَّة الإدراكات هـ)[1].

قوله: {والإدراك أمر وراء الشمّ الخ}، يريد: أن هذه الثلاثة عبارة عن تأثّر الحواس، وتأثيرها؛ يستلزم الإدراك عادة في حقّ المخلوق، وليس شرطا عقليا، ويحتمل أن يريد: أنّ هذه الثلاثة هي نفس الحواسّ التي يحصل عنها الإدراك؛ وهي قُوى مُنبتّة في أماكنها من البدن كالسمع والبصر، وهي بهذا المعنى ممتنعة في حق الباري تعالى، والإدراك ليس عينها، ولكنه ناشئ عنها وليست شرطا عقليا، وإنما هي شروط عادية في حق الحادث، وسبق أن الأشعري يقول إن إدراك الحواس الخمس علم بمتعلقاتها، ولما ذكر **الغزالي** طريقة الكمال في الاحتجاج على السمع، والبصر، قال ما نصّه: (فإن قيل: فهذا يلزمكم في الإدراك الحاصل بالشمّ، والذّوق، واللّمس؛ لأن فقدها نقصان، ووجودها كمال في الإدراك، دون الأمور، التي هي مشوبة بها في العادة؛ من المماسة والملاقات، فإن ذلك محال على الله تعالى، كما جوزوا إدراك البصر من غير مقابلة بينه وبين المبصر، وفي طَرْد هذا القياس دفع لهذا السؤال ولا مانع له، ولكن لما لم يرد الشرع إلا بلفظ العِلم والسمع والبصر، لم يمكن إطلاق غيره، وأما ما هو نقصان في الادراك فلا يجوز في حقه تعالى أَلْبَتَّةَ هـ).[2]

وهذه المشاعر الخمس عند **الفلاسفة**؛ قوى منبتة في أماكنها من البدن، فالسمع قوة رتبت في العصب المفروش على سطح باطن الصماخين، يدرك بها الأصوات والبصر قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين؛ اللتين يتلاقيان، فيفترقان إلى العينين، والشمّ قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ، الشبيهتين بِحَلَمَتَي[3] الثّدي،

(1) انظر: شرح الإرشاد، للمقترح 1/ 299.
(2) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد ص 72– 73.
(3) والحَلَمَةُ، محرَّكةً: الثُّؤلُولُ في وسَطِ الثَّدْيِ. انظر: القاموس المحيط ص 1096، وقال أيضاً ص 971: الثُّؤلولُ، كزُنبورٍ: حَلَمَةُ الثَّدْيِ. وقال الأزهري: الحلمة الهَنَيَّة الشاخصة من ثَدْي المرْأة وثُنْدُوَةِ الرجُلِ، وهِيَ القُرَادُ. انظر: تهذيب اللغة 5/ 70.

والذوق قوة منبتة في العصب المفروش على جِرْم اللسان، واللّمس قوة سارية في البدن كله؛ بها تدرك الملموسات، ويطلق هذه الألفاظ ويراد بها الإدراكات الحاصلة بهذه الحواس، كما يقال: سمعت كذا، وشممت كذا ؛ أي أدركته؛ فالشم بهذا الإطلاق لا يكون وراء الإدراك.

قوله: {وإنما الإدراك المتنازع فيه أمر وراء الشمّ، والذّوق واللمس}. عبارة المقترح حسبما أوردتها في القولة قبل هذه، غير أنه تصرف فيه بزيادة قوله (المتنازع فيه)، والصواب إسقاط هذه الزيادة، لأن الإدراك الذي وراء هذه الحواس لا يصح أن يكون فيه نزاع؛ إذ هو علم بمتعلقاتها، كما في السمع والبصر عند من يقول هما نفس بالمسموعات والمبصرات، أو زائد على العلم عند من يقول بزيادة السمع والبصر، وعلى كل حال يجب إثباته بالقدر الذي هو كمال دون شروطه العادية، كما تقدم عن الغزالي نقلا عن المحققين، ولا كلام في الإطلاق اللفظي، فإنه ممتنع لعدم الورود.

قوله: {يدل على أن الإدراك أمر زائد الخ}؛ فيه نظر؛ لأن قولك شممت فلم أجد[1]؛ هو من قبيل المجاز، فلا يدل على ما ذكر، وإطلاق الفعل على الإرادة والمحاولة؛ مجاز شائع،[2] والقرينة قولك:فلم أجد.

قوله: {فالمتكلمون على فريقين الخ}، قال في (المواقف): (الحال: وهي الواسطة بين الموجود والمعدوم، وقد أثبته إمام الحرمين [3]

(1) هكذا بالأصل وخ ح ب (فلم أجد) وهي ظاهرة الصواب وفي باقي خ (فلم أزد).

(2) أي مجاز مرسل علاقته المسببية، على حدِّ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ المائدة: 6، وقوله: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ﴾ النحل: 98، وكقولك: إذا ضربت غلامك فهوّن عليه، في أن المراد إرادة الفعل. قال الزمخشري: فإن قلت: لم جاز أن يعبر عن إرادة الفعل بالفعل؟ قلت: لأن الفعل يوجد بقدرة الفاعل عليه وإرادته له وهو قصده إليه وميله وخلوص داعيه، فكما عبر عن القدرة على الفعل بالفعل في قولهم: الإنسان لا يطير، والأعمى لا يبصر، أي لا يقدران على الطيران والإبصار. ومنه قوله تعالى: ﴿نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ يعنى إنا كنا قادرين على الإعادة، كذلك عبر عن إرادة الفعل بالفعل، وذلك لأنّ الفعل مسبب عن القدرة والإرادة، فأقيم المسبب مقام السبب للملابسة بينهما، ولإيجاز الكلام ونحوه من إقامة المسبب مقام السبب قولهم: كما تدين تدان، عبر عن الفعل المبتدأ الذي هو سبب الجزاء بلفظ الجزاء الذي هو مسبب عنه. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل 1/ 609، دار الكتاب العربي - بيروت.

(3) انظر: الإرشاد ص 78، فصل في إثبات الأحوال والردّ على مُنكريها .

أولاً، والقاضي منّا[1]، وأبوهاشم[2] من المعتزلة. وبطلانه ضروري؛ لما عرفت من أن الموجود ماله تحقق، والمعدوم ماليس كذلك، ولا واسطة بين النفي والإثبات ضرورة واتفاقاً، فإن أريد نفي ذلك؛ فهو سفسطة، وإن أريد معنى آخر لم يكن النفي والإثبات متوجهين إلى معنى واحد؛ فيكون النزاع لفظياً هـ، وقد أوردوا معنى آخر وهو أن الموجود ما له تحقق وأصالة، والمعدوم ما لا تحقق له رأساً، والحال ما له تحقق وتبعية فالنزاع لفظي هـ).[3] ومثله في (المحصل).[4]

وعرَّفُوا الحال[5]: بأنها صفة لموجود ليست بمعدوم، ولا موجود، فخرجت صفة المعدوم، والأعراض، والسُّلُوب.

قوله: {وأما الصفات[6] النفسية}، المراد بالصفة النفسية:[7] – على القول بنفي الأحوال – ما لا يحتاج وصف الشيء به، إلى تعلق أمر زائد عليه، كالوجود والشيئية للإنسان، ويقابلها الصفات المعنوية، التي يحتاج في الوصف بها؛ إلى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف؛ كالتحيز[8] والحدوث،[9] وبعبارة أخرى؛

---

(1) أي الباقلاني، انظر كتابه، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص 230– 233.

(2) انظر لأبي هاشم

(3) انظر: شرح المواقف 1/ 279 – 280، المقصد السابع الحال. والمقاصد 1/ 200 – 210.

(4) انظر: المواقف 1/ 477 – 478

(5) انظر: شرح الإرشاد للمقترح 1/ 306– 318، فقد قرّر مذاهب الناس في (الحال) وردّ على بعضها بالبراهين، وانظر أيضاً: شرح المعالم للفهري ص 249– 260، وتحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب ص 120 – 121، 54، ونهاية الاقدام للشهرستاني ص 127 – 129، وأبكار الأفكار في أصول الدين، لسيف الدين الآمدي 2/ 604 – 616، والشامل في أصول الدين ص 375 – 382، لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني، وضع حواشيه: عبد الله محمود محمد عمر، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 1420هـ – 1999م، وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للبيجوري ص 88– 90، ورائحة الجنة شرح إضاءة الدجنة للنابلسي ص 72– 73.

(6) الصفات، جمع صفة: وهي المعنى القائم بالذات. ومعنى القيام هنا: هو الاختصاص الناعت، أي بحيث يكون الذات منعوتاً بما يجري عليه من المعاني. انظر: تحرير المطالب للبكي ص 54. فقد قسم الصفات أحسن تقسيم، وعرّف كل صفة.

(7) انظر: المحصل، للرازي ص 180.

(8) التحيّز: هُوَ عبارَة عَن نِسْبَة الْجَوْهَر إِلَى الحيِّز بِأَنَّهُ فِيهِ، والحيِّز: هُوَ الْمَكَان أَو تَقْدِير الْمَكَان، وَالْمرَاد بِتَقْدِير الْمَكَان كَونه فِي الْمَكَان. انظر: الكليات لأبي البقاء ص 316.

(9) الْحُدُوث: الْخُرُوج من الْعَدَم إِلَى الْوُجُود، أَو كَون الْوُجُود مَسْبُوقا بِالْعدمِ اللاَّزِم للوجود، أَو كَون الْوُجُود خَارِجا من الْعَدَم اللَّازِم للموجود. المصدر السابق: ص 400.

الصفة النفسية :التي تدل على الذات دون أمر زائد عليها، والمعنوية: ما تدل على معنى زائد عليها، وأما على القول بالحال؛ فالصفة النفسية: ما لا يصح توهمُ ارتفاعها عن موصوفاته، والمعنوية: ما يقابلها. والعبارات المأتي بها في الشرح تقرب من هذه.

قوله: {وأما صفات الأفعال فهي عبارة عن صدور الآثار}[1] يريد أنها تعلق[2] القدرة التنجيزي،[3] وليست من جملة المعاني، كما يقوله **الماتريدية**، وبنوا على ذلك أنها أزلية.

قال السعد في (حواشي شرح المختصر)[4]: (إن الذات قديم، وكذا القدرة؛ فلا بدّ من أمر حادث عنده، تحدث الحوادث؛ وهو تعلق القدرة، فهذا التعلق

---

(1) علق اليوسي على هذه الفقرة قائلًا: (هذا الذي يعبر عنه بالتعلق التنجيزي للقدرة، كالإيجاد والإعدام على قول والتخليق والترزيق والإحياء والإماتة ويعبر عنها بالتكوين، وينبغي أن تعلم في هذا المقام أنه وقع النزاع فيه بين أهل السنة...)، ثم نقل - رحمه الله - عن السعد من شرح النسفية، وشرح المقاصد، وعن الأصفهاني في شرحه للطوالع، وعن العضد في شرح المختصر والسعد في حاشيته عليه، وعن ابن شريف. انظر: حواشي اليوسي على شرح الكبرى للسنوسي 2/ 276 - 282.

(2) التعلق: هو كون الصفة بحيث يكون بها، منسوباً لها، يرتبط بها ارتباط المتضايفين. وهو على قسمين: صلاحي، إن لم يكن المنسوب لها موجوداً في الخارج. وإلاّ فتنجيزيٌّ إن كان موجوداً. وهل التعلق صفة اعتبارية لا وجود لها في الخارج؛ إذ هو يرجع إلى معقول الإضافة، وهذا هو مذهب المتأخرين، أو وجودية، إذ التعلق مرجعه إلى الصفات النفسية للمعاني، وهو عمدة الشيخ. انظر: تحرير المطالب للبكي ص 121 -122، وإضاءة الدجنة للمقري بشرح رائحة الجنة للنابلسي ص 73 -76، وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للبيجوري ص 76- 77.

(3) التنجيزي عندهم على قسمين: التنجيزي القديم، وهو تخصيص الله الشيء أزلًا بالصفات التي يعلم أنه يوجد عليها في الخارج. التنجيزي الحادث، وهو تخصيص الله الشيء بما تقدم عند إيجاده بالفعل؛ لكن التحقيق أن هذا إظهار للتعلق التنجيزي القديم لا تعلق مستقل. انظر: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد ص: 77.

(4) أي مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه، المسمى مختصر منتهى السُّول والأمل في علمي الأصول والجدل، تأليف العلامة الشيخ جمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمر ابن الحاجب المالكي (ت 646هـ)، شرحه العلامة القاضي عضد الدين عبر الرحمن الإيجي (ت 756هـ)، وعلى المختصر والشرح حاشية العلامة سعد الدين التفتازاني (ت 791هـ)، وحاشية السيد الشريف الجرجاني (ت816هـ)، وعلى حاشية الجرجاني حاشية المحقق الشيخ سحن الهروي الفناري (ت 886هـ)، وعلى المختصر وشرحه وحاشية السعد والجرجاني حاشية الشيخ محمد أبي الفضل الوراقي الجيزاوي (ت 1346هـ)، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1424هـ - 2004م.

من حيث انتسابه إلى العالم؛ صدور العالم، ومن حيث انتسابه إلى القدرة؛ إيجاب القدرة للعالم، ومن حيث انتسابه إلى الذات الموصوف بالقدرة القديمة؛ هو خلق العالم بمعنى الخلق، كون القادر تعلقت قدرته بشيء، وهو معنى إضافي اعتباري، وليست صفة حقيقية متقررة فيه، لئلا يلزم كون القديم محلاً للحوادث هـ).[1]

وذكر الكمال ابن أبي شريف في (**حواشي شرح السعد للعقائد النسفية**)، عن شيخه **الكمال بن الهمام** ما نصه: (ادَّعى متأخِرو الحنفيَّة من عهد **أبي منصور الماتريدي**؛[2] أن صفات الأفعال قديمة، زائدة على الصفات المتقدمة، وليس في كلام أبي حنيفة، والمتقدمين تصريح بذلك، سوى ما أخذوه من قوله: (كان تعالى خالقاً قبل أن يخلق، ورازقاً قبل أن يرزق).[3] وذكر أوجُهاً مِن الاستدلال، **والأشاعرة** يقولون: ليست صفة التكرير على تفصيلها سوى صفة القدرة؛ باعتبار تعلقها بمتعلق خاص، فالتخليق القدرة باعتبار تعلقها بالخلق، والترزيق باعتبار تعلقها بإيصال الرزق، وما ذكروه لا ينافي هذا، وأما نسبة ذلك للمتقدمين، ففيه نظر، وفي كلام **أبي حنيفة** ما يدل على أن ذلك على ما يفهم **الأشاعرة**؛ من هذه الصفات.

---

(1) انظر: حواشي اليوسي على شرح الكبرى 2/ 279، فقد نقل هذا النص بعينه عن العضد، والسعد، وانظر: شرح النسفية للسعد ص 86- 87، 95 -101، فقد تكلم على صفة الأفعال، والتكوين، وردّ على الأشعري، وبعض الماتريدية.

(2) هو محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، نسبته إلى ما تريد (محلة بسمرقند)، الفقيه، الأصولي، المفسر، من أئمة علماء الكلام، وصاحب المذهب الماتريدي المنسوب إليه في العقيدة والكلام، له مؤلفات منها: (التوحيد) و(أوهام المعتزلة) و(الرد على القرامطة) و(مآخذ الشرائع) في أصول الفقه، وكتاب (الجدل) و(تأويلات القرآن) و(تأويلات أهل السنة)، و(شرح الفقه الأكبر المنسوب للإمام أبي حنيفة)، مات بسمرقند (333 هـ). انظر: الفوائد البهية في تراجم الحنفية ص 95، -نقلاً عن محقق: حواشي اليوسي 2/ ص 281، وعن حاشية الأعلام للزركلي 7/ 19، والجواهر المضية في طبقات الحنفية 2/ 130، لعبدالقادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبي محمد، محيي الدين الحنفي (ت: 775هـ)، الناشر: مير محمد كتب خانه – كراتشي، ومعجم المؤلفين 11/ 300، لعمر بن رضا بن محمد راغب بن عبدالغني كحالة الدمشق (ت: 1408هـ)، الناشر: مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت.

(3) انظر: الفقه الأكبر ص 53، (مطبوع مع الشرح الميسر على الفقهين الأبسط، والأكبر المنسوبين لأبي حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي بن المرزبان (ت: 150هـ)، تأليف محمد بن عبد الرحمن الخميس، الناشر: مكتبة الفرقان - الإمارات العربية، الطبعة: الأولى، 1419هـ - 1999م.

على ما نقله **الطحاوي**[1] قال: كما كان بصفاته أزلياً، كذلك لا يزال عليها أبدياً ليس منذ خلَق الخلق استفاد اسم الخالق، ولا بإحداثه البرية استفاد اسم الباري، له معنى الربوبية، ولا مربوب، ومعنى الخالقية ولا مخلوق، وكما أنه محيي الموتى؛ استحق هذا الاسم قبل إحيائهم، كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم، ذلك بأنه على كل شيء قديرهـ).[2] فقوله «ذلك بأنه على كل شيء قدير»؛ تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل الخلق، فأفاد أن كون الخالق قبل الخلق استحقاق اسمه؛ بسبب قيام قدرته به، وهذا ما تقوله الأشاعرة هـ ببعض اختصار.

قوله: {ورد الأول بأن الوجود الخ}. تقرير هذا الرد أن نقول: نختار أنه موجود، ووجوده نفسه، فإن كل مفهوم مغاير للوجود فإنما يكون موجوداً بأمر زائد ينضم إليه. وأما الوجود فهو موجود بنفسه لا بأمر زائد عليه، وامتيازه عن غيره بقيد سلبي، وهو أن وجوده ليس زائداً على ذاته أصلاً، وربما اختير أنه معدوم، وإنما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بالنسبة والاشتقاق، فلا يمتنع، فإن كل صفة قائمة بشيء فرد من أفراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم، مع اتصاف الجسم به، فيصدق أن الجسم ذو لا[3] جسم، فلا يبعد أن يصدق أيضاً الوجود ذو لا وجود.

(1) هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطّحاويّ الحنفي، الأزديّ، الحجريّ، المصري، الإمام، الفقيه، الحافظ، المحدث، شيخ الحنفية، الثقة الثبت، برع في الفقه والحديث، وصنّف التصانيف الفائقة، منها «العقيدة السّنيّة السّنيّة»، و«أحكام القرآن» و«معاني الآثار»، و«بيان مشكل الآثار»، و«المختصر» في الفقه، و«شرح الجامع الكبير»، و«تاريخ كبير»، و«كتاب في مناقب أبي حنيفة». توفي في ذي القعدة سنة (321هـ). انظر: شذرات الذهب 4/ 105، والعبر في خبر من غبر، 2/ 11، والطبقات السنية في تراجم الحنفية ص: 36 – 38، لتقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري الغزي (ت: 1010هـ). والجواهر المضية في طبقات الحنفية 1/ 102 – 105.

(2) انظر: العقيدة الطحاوية: ص 34 – 35، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (ت: 321هـ)، شرح وتعليق: محمد ناصر الدين الألباني الناشر: المكتب الإسلامي – بيروت الطبعة: الثانية، 1414 هـ. وشرح أيضاً صدر الدين محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذرعي الصالحي الدمشقي (ت: 792هـ)، ج 1/ 116 – 117، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عبد الله بن المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: العاشرة، 1417هـ – 1997م.

(3) لفظ (لا) ساقط من خ ع.

قوله: {والثاني فتجويز[1]، وفيه نظر}. وأجيب أيضاً بمنع الملازمة؛ وذلك لأنهما[2] في الخارج شيء واحد؛ ذات ووجود، أولا تمايز في الخارج حتى يقوم أحدهما بالآخر فيه، وإنما التمايز بينهما ذهني، فليس في الخارج شيء هو لون، وشيء آخر هو القابض للبصر، يقوم ذلك الشيء به؛ بل في الخارج لون هو بعينه قابض للبصر. **قال في(المواقف)** بعد هذا التقرير؛ فإن قيل إذا كان المراد[3] أمراً واحداً في الخارج، ولم يكن له جزء فيه، بل في الذهن فقط؛ يلزم أن يكون للبسيط في الخارج صورتان ذهنيتان متغايرتان، يطابقان ذلك البسيط، وأنه محال بالضرورة قلنا لا نسلم استحالته، وإنما جزمك بذلك من بديهة وهمك، لا لفك بالصور الخيالية، فإن صورتين مطابقتين من الصور الخيالية، يستحيل مطابقتهما لأمر واحد بسيط، فلذلك يسارع وهمك إلى الحكم بالاستحالة في الأجزاء العقلية، لتوهمك أنها كالخيالية، ولو علمت أن هذه صور عقلية ينتزعها العقل من الهويات الخارجيه، بحسب استعدادات تعرض للنفس، وبحسب شروط مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات، أقل أو أقل، والنسبة[4] لمشاركات ومباينات بحسبها؛ لم تستبعد أن تعقل النفس صورة لشخص واحد، وأخرى تطابقه وأفراد من نوعه، وأخرى تشاركها فيه المشاركون له في جنسه هـ بتغير ما).[5]

واعلم أن تلخيص،[6][7] حجة المثبتين للحال؛ هو أن الحقائق مشتركة في أمور مختلفة بخصوصياتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، وهما ليسا بموجودين ولا معدومين؛ فقد ثبتت الواسطة التي هي الحال، وقد نقض ذلك بأن الأحوال مشتركة في الحالية، وتختلف بالخصوصية التي نميز بعضها عن بعض، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز. فالحالية زائدة على الخصوصيات،

---

(1) في السنوسية (والثاني بتجويز...)

(2) من قوله (لأنهما في الخارج إلى قوله قال في المواقف) هو كلام العضد في المواقف 1/ 281.

(3) في المواقف: (السواد)

(4) هكذا بالأصل، وباقي خ (والنسبة) وفي المواقف المنقول عنها (والتنبه).

(5) انظر: شرح المواقف 1/ 281 - 282، المقصد السابع: الحال.

(6) انظر: شرح المواقف 1/ 281 - 282، المقصد السابع: الحال.

(7) من قوله (تلخيص حجة إلى قوله معدوماً لا حالًا) هو ملخص من المواقف 1/ 284 - 285.

وأنها أي الحال المشتركة، وهي مفهوم الحال، قال: فتشارك سائر الأحوال في الحالية، ويمتاز عنها بخصوصية، وليس شيء من المشترك والمميز موجوداً ولا معدوماً؛ فتثبت حال أخرى فتنتشر الأحوال؛ إلى غير نهاية، أو نقول إنها أي كل واحدة من الخصوصيات، حال تشارك سائر الأحوال في مفهوم الحال، ويمتاز عنها بخصوصية أُخرَى، وهكذا، و أجيب عنه بوجهين؛ الأول: التزام النشر في الأحوال، ورَدَّهُ **الإمام الرازي** كما في **(المحصل)**[1]؛ بأنه يَسد باب إثبات الصانع. ونظر فيه **العضُد**؛ بأن إثبات الصانع إنما يتوقف على امتناع التسلسل في الأمور الموجودة، وإلزامهم لا ينافي هذا الامتناع لجواز النشر في الأمور التي ليست بموجودة؛ كالسُّلوب والإضافات. الثاني: أن الأحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف؛ فلا يصح أن يقال: إنها مشتركة في الحالية؛ لأنها وصف لها بالاختلاف، ورده **الإمام الرازي** أيضاً؛ بأن ذلك جهالة، لأن كل أمرين يشير إليهما العقل بوجه من الوجوه؛ إما أن يكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر، أولا، فعلى الأول بينهما تماثل، وعلى الثاني اختلاف، فلا يخرج عنهما، ونظر فيه العَضُد؛ بأنهم جعلوا التماثل والاختلاف إما صفة موجودة، أو حالاً وعلى التقديرين لا يقوم إلا بالوجود، أما على الأول فلأن وجود الصفة فرع وجود الموصوف، وأما على الثاني فلأن الحال لا يقوم إلا بالموجود؛ فإطلاق التماثل و الاختلاف يكون بمعنى آخر؛ فلا يكون الحكم بأن الأحوال لا يوصف بها بالمعنى الأول جهالة، ثم إن الامام **الرازي** بعد ما زيف الوجهين المذكورين في الجواب؛ أجاب عن جواب النافين؛ بأن مفهوم الحال ليس حالا؛ بل هو سلب؛ إذ معناه ليس موجودا و لا معدوما، و كل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لا حال، قال فقد ظهر اندفاع هذا الإلزام عنهم ،مع أن الأولين و الآخرين من مثبتي الأحوال، كانوا عاجزين عن دفعه: **﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾**.[2]

---

(1) انظر: المحصل للرازي ص 61، المسألة الثالثة : الذي نقول به أنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم. مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية. وفي خ المطبعة الحسينية المصرية ص 39 – 40.
(2) سورة الأعراف: آية 43

قال السيد: وهذا الجواب إنما يتمشى، إذا ادعى أن مفهوم الحال حال، وحينئذ يجاب بجواب آخر أيضا؛ وهو أن مفهوم الحال مشترك بين نفسه والأحوال الخاصة، فلا يكون لمفهوم الحال حال زائدة على نفسه؛ حتى ينشر، وأما إذا ادعى أن الخصوصيات المميزة لبعض الأحوال عن بعض حال، فلا يلتئم ذلك الجواب؛ إلا إذا قيل: إن الخصوصيات أيضا سلوب هـ).[1]

قوله: {قال بعض الشيوخ ممن انتصر لخ}، يشير إلى (المقترح) فإنه قال: اعلم أن الذين نفوا الأحوال لا يمكنهم التعليل؛ لأن العلة تستدعي معلولا، والوجود لا يعلل، والعدم لا يعلل، ولا واسطة، وقد ذكر بعض الأصحاب ثبوت التعليل مع نفي الأحوال، فقيل له ما المعلول؟ فقال تسميته عالما، وهذا غلط من وجهين؛ أحدهما أن التسمية هنا عبارة عن اللفظ؛ وهو وجود، والوجود لا يعلل، الثاني أن الألفاظ لا تدل لذواتها؛ بل تدل بالوضع والاصطلاح، فأي معنى للتعليل، ثم التسمية تدل على وجود لفظ دال على المعنى، والوجود لا يعلل وربما انفصل بعض الأئمة عن هذه الأسئلة؛ بأن قال العلم موجب لمن قام به استحقاق التسمية الموضوعة للتفاهم، والميز بين ذات وذات، وهذا فاسد، فإنه يستحق في العقل أن يسمى، وجاز في المعقول ترك المعنى من غير تسمية، والكلام الضعيف كلما تعسف في تقريره زاد ضعفا؛ فالحق إذاً أنه معنى للتعليل إذا بقيت الأحوال هـ)[2].

قوله: {والمسألة لها تعلق بمسألة أصولية[3] لخ}. هو من يقول بعض الشيوخ؛ ونعني به المقترح، كما تقدم. قال المقترح: (ومدار النظر في المسألة مبني على البحث في مسألة العموم والخصوص،[4] فإنا نجد السواد والبياض لونين؛

---

(1) انظر: شرح المواقف 1/ 285- 286.

(2) انظر: شرح الإرشاد للمقترح 1/ 325 - 326.

(3) في هامش خ ح ب طرة: (هل العموم والخصوص من عوارض الألفاظ).

(4) قال الشيخ العطار محشياً على قول ابن السبكي: (الْعَامُّ لَفْظٌ يَسْتَغْرِقُ الصَّالِحَ لَهُ) الظَّاهِرُ أَنَّ لَفْظَ الْعَامِّ تَرْجَمَةٌ أَيْ هَذَا مَبْحَثُ الْعَامِّ وَقَوْلُهُ لَفْظٌ خَبَرُ مُبْتَدَإٍ مَحْذُوفٍ أَيْ هُوَ لَفْظٌ وَيَصِحُّ أَنْ يُجْعَلَ الْعَامُّ مُبْتَدَأً خَبَرُهُ لَفْظٌ إلَخْ وَأَفَادَ كَلَامُهُ أَنَّ الْعُمُومَ مِنْ عَوَارِضِ الْأَلْفَاظِ عَلَى مَا صَحَّحَهُ بِقَوْلِهِ فِيمَا سَيَأْتِي. وَالصَّحِيحُ أَنَّ الْعُمُومَ مِن عَوَارِضِ الْأَلْفَاظِ وَمُخْتَارُ الْكَمَالِ فِي تَحْرِيرِه تَبَعًا لِطَائِفَةٍ أَنَّهُ مِنْ عَوَارِضِ الْمَعَانِي. انظر: جمع الجوامع بشرح المحلي، وحاشية العطار، 1/ 505- 506، وَقال أيضاً: وَقَدْ قَالَ الْبِرْمَاوِيُّ: حُكِيَ فِي الْمَسْأَلَةِ مَذَاهِبُ أُخْرَى ضَعِيفَةٌ مِنْهَا أَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي الْمَعَانِي دُونَ الْأَلْفَاظِ وَهُوَ بَعِيدٌ فَإِنْ ثَبَتَ فَهُوَ قَادِحٌ فِي حِكَايَةِ كَثِيرٍ الِاتِّفَاقَ

فقد اشتركا في اللونية وهما مختلفان بالسوادية والبياضية، وما فيه الاشتراك لا بد أن يكون مغايرا لمفهوم ما به الافتراق، فها هنا اضطرب[1] الناس على ثلاثة فرق؛ ففرقة صاروا إلى أن العموم والخصوص من عوارض الألفاظ، ولا عام ولا خاص في المعاني، فمعنى العموم على رأي هؤلاء؛ استعداد اللفظ لأن يدخل تحته مسميات، والخصوص قصور دلالة اللفظ على مسمى واحد، واختصاص اللفظ به، وفرقة أبوا رد هذه الأمور إلى الألفاظ، وقالوا: اللونية صفة، والسوادية صفة، فالعرض المسمى سوادا؛ صفتان لونية وسوادية، وفرقة ثالثة من المتكلمين؛ ردوا ذلك إلى وجوه واعتبارات، وامتنعوا من القول بأنها صفات للموصوفات، وربما قالوا: الاعتبارات جزء الحقيقة.

وقالت الفلاسفة: هي أمور عقلية ذهنية، لا وجود لها إلا في خارج الذهن، وقالوا المطلقات لا وجود لها في الأعيان؛ وإنما توجد في الأذهان، هذا تمام القول في نقل المذاهب. ونحن نورد حجة كل فريق ونتكلم عليها، ويلوح لد الحق في المسألة في هذه المباحث، والله المستعان و عليه التكلان. قال صاحب الكتاب؛ -يعني إمام الحرمين- مُقرِّراً لما اختاره في هذا الكتاب، من القول بثبوت الأحوال، وإن كان في غير هذا الكتاب مصرحا بانتفائها، من علم وجود جوهر، ولم يعلم تحيزه، ثم استبان له أنه متحيز؛ فقد استجد علما متعلقا بمعلوم، وسوغ تقرير العلم بالتحيز لخ، قلت لا سبيل إلى إنكار العلم بوجه من وجوه الشئ الواحد، والجهل بوجه آخر

عَلَى أَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي اللَّفْظِ كَمَا سَبَقَ. المصدر السابق 1/ 511، وانظر أيضاً في هذه المسألة: الإحكام في أصول الأحكام 2/ 220، لأبي الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (ت: 631هـ)، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - لبنان، والتقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام 1/ 180، لأبي عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج ويقال له ابن الموقت الحنفي (ت: 879هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، 1403هـ - 1983م، والمستصفى في علم الأصول، للغزالي 2/ 32، وبيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب 2/ 108 - 109، لمحمود بن عبد الرحمن (أبي القاسم) ابن أحمد بن محمد، أبي الثناء، شمس الدين الأصفهاني (ت: 749هـ)، تحقيق: محمد مظهر بقا، الناشر: دار المدني، السعودية، الطبعة: الأولى، 1406هـ / 1986م، وحواشي اليوسي على شرح الكبرى 2/ 290 - 292، والدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع ص 290 - 291، لأحمد بن اسماعيل بن عثمان الكَوْراني (ت 892هـ)، تحقيق: إلياس قَبْلان التُّركي، دار صادر بيروت - مكتبة الرشاد استانبول، الطبعة الأولى 1428هـ - 2007م.

(1) في خ ح ب (اضطراب..) وسقطت في خ م د، ك.

من وجوهه؛ فإنه لو أخبر الصادق أن الله خلق الآن موجودا؛ فنعلم أنه موجود، و نشك أنه متحيز، والمعلوم لا يحسن أن يشك فيه؛ فإذا كان العلم بمعلوم واحد لا يجامعه وجود الشك فيه، و قد جامع العلم لوجود الشك في التحيز، دل على تعدد المفهومين منهما، وكذلك قد يرى الإنسان من بعيد شيئا فيعلم أنه ذو لون، ويشك في كون لونه سوادا أو بياضا، فعلم اللونية وشك في السوادية، ومن رد ذلك إلى العبارة المحضة؛ تعذرت عليه الحدود والبراهين، ولا يستقيم له، فهم مقدمة كلية، واندراج خاص تحت عمومها، بناء على وجود أمر عام حكم عليه، وفي ذلك رد المعقولات، ودخول في جمود الظاهرية، والوقوف على اللفظ والإعراض عن المعنى، كيف لو قد رد رؤوس العبارات، وذهاب اللغات؛ لاستقلت العقول بإدراك التماثيل في المتماثلات، والاختلاف في المختلفات، ومعرفة ما تشترك فيه المختلفات من الأحكام، وما تفرق، وإن ما به الافتراق ليس ما به الاشتراك، هذا تمام طريقته، وقد بسطناها وأوضحناها. واعلم بعد ذلك أن دليله غير منتج لما ادعاه؛ أن الدليل المذكور اقتضى ذكر زائد، ولم يلزم من إثبات كونه معلوما زائدا؛ أن يكون ذلك المعلوم الزائد صفة.

وقوله: (إن التعرض للوجوه والاعتبارات إثبات للأحوال) غير سديد؛ فإن القائل بالوجوه والاعتبارات لا يقول بأنها صفة، وقد رسم الحال التي ادعاها بأنها صفة لموجود، أليس قد يعلم الإنسان وجود شيء، ثم يشك في إضافته ونسبته إليه، فلزم أن تكون الإضافة معلوما زائدا، ويلزم أن يكون ذلك المعلوم الزائد حال؛ هو صفة و قد يعلم الإنسان نفي معلوم عن معلوم زائد على وجوده؛ و لا يكون ذلك صفة لوجوده، ثم القول بصفة عامة، فيه توسع في القول؛ فإن صفة واحدة لموصوفات متعددة، ممتنع إذ الواحد؛ لا يختص بمحلين، نعم معنى عموم الصفة: أنها تقوم بكل ذات صفة معقوليتها؛ كمعقولية كل صفة قامت بغيرها، فتسمى هذه صفة عموم، وإذا كانت الصفة لا توجد في الذات، التي وجدت فيها الصفة المساوية في المعقولية؛ سميت صفة خاصة، فهذا الذي يمكن في تفهيم ذلك، إلا أنه إذا قيل إن هذا المفهوم صفة؛ فيقال هذه الصفة ثبوت مطلق، أو

ثبوت مخصوص، والقول بثبوت مطلق محال، ويلزم عليه ألا تختلف معقولية الحال، وتكون معقولية العالمية و القادرية، والسوادية و البياضية؛ معقولا واحدا مساويا في المفهوم؛ لأن الكل ثبوت مطلق، ومعقولية الثبوت بما هو ثبوت واحد. وإن اختلفت الأحوال، وتمايزت بأمر زائد على معقولية الثبوت؛ ففيه إثبات الحال للحال، وتلك الحال الثابتة للأحوال أيضا ثبوت مطلق فلا يتعقل، أو ثبوت مخصوص، والثبوت المخصوص يلزم منه ثبوت حال أخرى للحال الثابتة للحال، ويتسلسل ذلك، وهو محال، فإذا مطلق التمايز في المفهومية لم يلزم منه ثبوت الصفة، و هو الذي رسم به الحال، و قد يقول القائل إن كل حقيقة تتركب من أجزاء في العقل، لا يصح أن تكون ماهية تركيب صفة؛ إذ الصفة تستدعي أن تكون زائدة على الموصوف، و جزء الحقيقة لا يكون صفة ه المراد منه)[1]. ونقلناه بطوله؛ لاشتماله على أمور تناسب غرض المصنف.[2]

وفي قوله: (ثم القول بصفة عامة فيه توسع في القول لخ)، نظر ظاهر؛ إذ الصفة أعم من العرض،[3] والوحدة[4] أعم من وحدة الشخص، ووحدة النوع، ووحدة الجنس، وما ذكره من التسلسل تقدم ما فيه. وقال الإمام الرازي في (المحصل): (وللفلاسفة في هذا الباب طريق آخر؛ وهو أنهم قالوا: الأجناس والفصول التي تتقوم بها الأنواع البسيطة في الخارج موجودات في الأذهان، لا في الأعيان، فقيل لهم: الحكم الذهني إن كان مطابقا للخارج؛ عاد كلام مثبتي

(1) انظر: شرح الإرشاد للمقترح 1/ 307 - 312.

(2) هذا من أساليب شرح أبي حفص وتحشيته على شرح المصنف ينقل من كلام الأئمة ما يناسب مقصود السنوسي.

(3) العَرَضُ: هُوَ الحَالُ فِي المتحيز. أو مَا لاَ يقوم بِذَاتِهِ من المحدثات بل بِغَيْرِهِ. والعرض أقسام انظر: معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم ص 72، للسيوطي، والحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة ص 71، للسنيكي، والحدود الكلامية والفقهية ص 106، للصقلي، والمبين ص 100، للآمدي، والتعريفات للجرجاني ص 148 - 149.

(4) الوحْدَةُ: كَون الشَّيْء بِحَيْثُ لاَ يَنْقَسِم، وتتنوع أنواعاً خص الِاصْطِلاَح كل نوع مِنْهَا باسم تسهيلًا للتعبير، وَهِي فِي النَّوْع مماثلة، وَفِي الْجِنْس مشاكلة، وَفِي الكيف مشابهة، وَفِي الْكمّ مُسَاوَاة، وَفِي الْوَضع موازاة ومحاذاة، وَفِي الْأَطْرَاف مُطَابقَة، وَفِي النِّسْبَة مُنَاسبَة. وَتطلق وَيُرَاد بهَا عدم التجزئة والانقسام؛ وَيكثر إطْلَاق الْوَاحِد بِهَذَا الْمَعْنى.
وَقد تطلق بِإِزَاءِ التَّعَدُّد وَالْكَثْرَة، وَيكثر إطْلَاق الْأَحَد والفرد بِهَذَا الْمَعْنى. ووحدة الْبَارِي وحدة ذاتية. ووحدة النقطة لَا تعْتَبر من الْعدَد إِذْ لَا يُمكن التَّعَدُّد فِيهَا. انظر: الكليات ص 931، لأبي البقاء.

الأحوال، وإلا فهو جهل لا عبرة به هـ).[1] والوجود[2] الذهني[3] عند الفلاسفة، غير الحكم الذهني، وقد قالوا: إن المفهومات على نحوين: أحدهما تابع لاختراع العقل؛ لا تحقق له في حد ذاته، بل تحققه بمجرد فرض العقل واعتباره، والآخر غير تابع له، بل له تحقق في حد ذاته، سواء اعتبره العقل وفرضه، أولا، والحقائق الكلية لأشياء، للأشياء من هذا القبيل، واستدل من أثبت الوجود الذهني بوجوه؛ منها: أنا نعلم قطعا بصدق الأحكام الإيجابية، على ما لا وجود له في الخارج بمحمولات ثبوتية؛ أي التي لا تشتمل على حرف السلب؛ ككونه ملزوما أو لازما، أو ملزوما لبعض الأشياء، وكون الممتنع أخص من المعدوم، وأعم من اجتماع النقيضين، وكونه متعلقا، وغير ذاك من الأحكام الإيجابية الصادقة في نفس الأمر.

وذلك يستدعي ثبوتها ضرورة، أن صدق تلك الأحكام يستدعي ثبوت الأوصاف المذكورة لموصوفاتها في نفس الأمر، وثبوت الوصف الثبوتي لموصوف في نفي الأمر؛ فرع ثبوت الموصوف فيه، فلا بد لموصوفاتها تلك الأوصاف من ثبوت في نفس الأمر، وإذ ليس ثبوتها في الخارج؛ فهو في الذهن فثبت المطلوب. ومنها أن من المفهومات ما هو كلي؛ كمفهوم الإنسان والحيوان و غير ذلك، فلا بد من تقرر وثبوت في نفس الأمر، وليس ذلك الثبوت في الخارج؛ لأن كل موجود متشخص معتبر في حد ذاته؛ بحيث يمتنع فرض اشتراكه، فتعين ثبوته في مظهر آخر غير الخارج، فثبت المطلوب. واعلم أن الوجود الذهني عند القائلين به، غير الحصول العلمي، - أعني حصول صورة المعلوم في ذهن[4] العالم - ؛ لأن هذا طريقة القيام، أي قيام تلك الصورة بالذهن ضرورة أنها حقيقية العلم، والعلم صفة للعالم، والصفة لا بد لها من القيام بالموصوف، وأما الوجود الذهني فليس

(1) انظر: المحصل ص 60 -64، المسألة الثالثة الذي نقول به: أنه لا واسطة ...

(2) الوجود الذهني: هُوَ وجود يظْهر مِنْهُ صفة الْمَوْجُود بذلك الْوُجُود. انظر: الكليات ص 926، لأبي البقاء. وقد أشار إلى الخلاف في ذلك.

(3) من قوله (والوجود الذهني إلى قوله قال في المواقف) هو ملخص من (المواقف) 1/ 258 - 264، وانظر أيضاً: شرح المقاصد 1/ 183 - 188، فقد ذكر السعد الاستدلال على إثبات الوجود الذهني.

(4) الذهن: قوة للنفس تشمل الحواس الظاهرة والباطنة، معدة لاكتساب العلوم. الذهن: هو الاستعداد التام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر. انظر: التعريفات ص 108 والكليات ص 455 - 456.

طريقة القيام؛ أي لا يقوم فيه قيام الحاصل في الذهن به؛ لأن مرادهم بالذهن: ما يعم المجردات كلها، ولا قيام للحاصل في المجردات بها، فثبت أن مرادهم بالوجود: الحصول لا بطريق القيام؛ سواء كان ذلك الحصول في المجردات، أو غيرها من النفس الناطقة وقواها. واحتج النفاة للوجود الذهني، -وهم جمهور المتكلمين-، بأنه لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهن العاقل، ممن تعقل السواد والبياض، يكون قد حصلا معا في ذهنه؛ فيكون الذهن أسود أبيض، إذ لا نعني بالأبيض إلا ما حصل فيه ماهية البياض، لكنه باطل قطعا؛ لأن هذه الصفات منتفية عنه، وأيضا يجتمع الضدان في محل واحد؛ وهو سفسطة، وأيضا لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول في ذهن العاقل، لزم من تصور السماء والجبل حصول حقيقتها وهو معلوم الإنتفاء.

وأجيب عن الأول بأنه: إنما يلزم ما ذكر لو حصل فيه هوية[1] السواد[2] والبياض؛ أي الماهية الموجودة بالوجود العيني، أي الخارجي، أي الذي هو مصدر للآثار، ومظهر للأحكام، لا ماهيتها الموجودة بالوجود الظلي، وهو الذهني، فإن الصورة الذهنية مخالفة للهوية الخارجية في اللوازم. وعن الثاني؛ بأن الممتنع حصول هوية الجبل والسماء في الذهن؛ إذ هي الموصوفة بالعظم لا ماهيتها. قال في (المواقف) : (وهذا الذي ذكره المتكلمون في هاتين الشبهتين؛ غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ، فإن الماهية، -أي لفظها- يطلق على الأمر المعقول الذي هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني، وعلى ما يطابقه وهو الوُجُود الخارجي، فَظُنا أمراً واحداً وبني عليه اشتراكهما في الأحكام كلها. وقد تبين لك فسادُ ذلك

---

(1) الْهُوِيَّة: لفظ الهوية يُطلق على معانٍ ثَلَاثَة: التشخص والشخص نَفسه والوجود الخَارِجِي. قَالَ بَعضهم: مَا بِهِ الشَّيْء هُوَ هُوَ بِاعْتِبَار تحَققه يُسمى حَقِيقَة وذاتاً، وَبِاعْتِبَار تشخصه يُسمى هوية، وَإِذا أخذ أَعم من هَذَا الِاعْتِبَار يُسمى مَاهِيَّة، وَقد يُسمى مَا بِهِ الشَّيْء هُوَ هُوَ مَاهِيَّة إِذا كَانَ كلياً كماهية الْإِنْسَان، وهوية إِذا كَانَ جزئياً كحقيقة زيد، وَحَقِيقَة إِذا لم يعْتَبر كليته وجزئيته، فالهويتان متلازمتان صدقا، والماهية بِالِاعْتِبَارِ الثَّانِي أخص من الأول، والحقيقة بِالْعَكْسِ. وَقَالَ بَعضهم: الْأَمر المتعقل من حَيْثُ إِنَّه مقول فِي جَوَاب (مَا هُوَ) يُسمى مَاهِيَّة، وَمن حَيْثُ ثُبُوته فِي الخَارِج يُسمى حَقِيقَة، وَمن حَيْثُ حمل اللوازم عَلَيْهِ يُسمى ذاتاً. ثمَّ الأحق باسم الهوية من كَانَ وجود ذَاته من نَفسهَا وَهُوَ الْمُسَمّى بِوَاجِب الْوُجُود المستلزم للقدم والبقاء. انظر: الكليات ص 961.

(2) لفظ (السواد) سقط من خ م د، لكن في الهامش بعض أثر كتابتها مع عو.

الظن هـ)[1]. ومن ثم قال (ابن الهُمام) في (تحريره)[2]: (إن الخلاف لفظي كما يُفيده استدلال نُفاته ومثبته هـ).

على أنه قد تقدم الفرق بين الحصول العلمي، والوجود الذهني عند القائلين به، ونفس الأمر معناه: نفس الشيء في حدِّ ذاته. والمراد بالأمر هو الشيء نفسه. فإذا قلت مثلاً: الشيء موجود في نفس الأمر كان معناه أنه موجود في حدِّ ذاته، ومعنى كونه موجوداً في حدِّ ذاته أن وُجوده ليس باعتبار المعتبر، وفرض الفارض؛ بل لو قطع النظر عن الاعتبار والفرض، كان موجوداً، وذلك الوجود إما وجود أصيل أو ظلي، فنفسُ الأمر يتناول الخارج، والذهن، لكنه أعم من الخارج مطلقاً؛ إذ كل ما في الخارج فهو في نفس الأمر مطلقاً، وأعم من الذهن من وجه؛ إذ ليس كل ما في الذهن يكون في الخارج نفس الأمر؛ فإنه إذا اعتقد كون الخمسة زوجاً، كان كاذباً غير مطابق لنفس الأمر، مع ثبوته في الذهن. وقيل في تفسير نفس الأمر: إنه العلم الأزلي المحيط بكل شيء. وقيل: هو الذات العلية. ووفق بعض المحققين بين هذه الأقوال، فقال: نفس الأمر نفس الوجود، كما تنبئ عنه العبارة، ولما كان الوجود موجوداً، وأحيى أزلاً وأبداً؛ اتصف في الأزل بالكمالات، وانسلبت عنه فيه ما لا يليق به من السِّمات، ولزمت له أنواع من الإضافات، فتلك الصفات والسلوب، والإضافات، لها وجودات في الأزل من حيث ثبوتها للذات، ولكل من ذلك بالقياس إلى الآخر حيثيات، واعتبارات وأنحاء من التركيبات والتحليلات، وكل منها فُرادى وثُناء وثُلاث، إلى مراتب لا تحصى إلى الماهيات الأزلية، التي يقال: إنها ليست مجعولات، وتلك الماهيات تتنزل تنزلاً تدريجياً؛ من البُطون إلى الظهور، ومن العموم إلى الخصوص، حتى

(1) انظر: المواقف 2/ 52، النوع الثاني: العلم.
(2) أي كتابه (التحرير في أصول الفقه) 1/ 183، مباحث العام. وعليه شروح منها: التقرير والتحبير، لأبي عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج ويقال له: ابن الموقت الحنفي (ت 879هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة: الثانية، 1403هـ - 1983م، وأبو حفص - رحمه الله - تصرف في النص المنقول عن ابن الهمام، ونصه - كما في تحريره - (...كما في المعنى الذهني، والحلول كما في المصر والخِضب، وكونه مسموعاً كالصوت على أن نَفْي الذهني لفظِيّ كما يفيده استدلالهم). قال الشارح أي النافين للوُجود الذهني وهم جمهور المتكلمين.

يظهر منها ما يقبل الوجود الحسي في صور التعينات والجزئيات، ويبقى منها ما لا يقبل الوجود الحسي مكنوناً في الغيب، ففي الذات وجود لكل موجود، على وجه إجمالي بطوني لا يوجب كثرة، فتلك الحضرة هي نفس الأمر، وهي مقدمة على جميع الحضرات، وليس فوقها إلا مرتبة وجود الذات، وتليها الحضرة العلمية، ومن دونها تندرج وتترتب سائر الحضرات.

ولعلمه تعالى اعتباران : أحدهما اعتبار كونه ليس غير الذات، والثاني اعتبار كونه ليس عين الذات؛ فبالاعتبار الأول تكون الأشياء ثابتة فيه، وبه يسمى نفس الأمر، ولا يقال فيه إنه تابع للمعلوم؛ لأنه اعتبر فيه أنه ليس غير الذات، والمعلوم هو الذات بكمالاتها، وشؤونها المحتوية على الحقائق كلها وأطوارها، فلا يتصور هنا تبعية؛ إذ التبعية تقتضي التعدد والمغايرة، ولو اعتباراً ولا مغايرة بين العلم والذات، عند اعتبار أنه ليس غير الذات، وأما بالاعتبار الثاني؛ فيصح أن يقال العلم تابع للمعلوم، لتحقق التغاير الاعتباري، والأشياء في ثبوتها العلمي الأزلي، مجردة عن المادة بكثرتها اعتبارية لا حقيقة انتهى).[1]

قوله: {فالتزموا في ذلك ثلاثة أمور كلها مستحيلة الخ}، هذا الكلام كله أصله في (**شرح الإرشاد**)[2]، و(**شرح المعالم**)[3]، وهو واضح، غير أن قوله: (وذلك يفضي إلى حدوث من وجب قدمه). منظور فيه؛ وذلك لأن ما تقدم له بسطه في حدوث العالم؛ من الإفضاء إلى حدوث الأجرام، من تجدد الأحوال الحادثة عليها؛ إنما كان من جهة الملازمة، ولا ملازمة ها هُنَا.

---

(1) لم أعثر على هذا البعض من المحققين الذي نقل أبو حفص عنه هذا النص بعد البحث الشديد في مظانِّ ذلك. وفي شرح المقاصد 1/ 183 - 184، بعض الأجوبة التوفيقية بين تلك الأقوال.

(2) انظر: شرح الإرشاد، للمقترح 1/ 287 - 290.

(3) انظر: شرح المعالم، لابن التلمساني ص 341 - 343، 344 - 347.

قوله: {وألزمهم أهل السنة[1] اعتبار الغائب بالشاهد الخ}، هذا المسلك يسلكه بعض المتكلمين؛ إذا حاولوا إثبات حكم الله تعالى، فيقيسونه على الممكنات قياساً فقهياً[2]، ويطلقون اسم الغائب[3] عليه تعالى، لكونه غائباً عن الحواس، ولا بدَّ فيه من إثبات علة جامعة بين المقيس، والمقيس عليه، ثم هو لا يفيد اليقين، لجواز كون خصوصية الأصل شرطاً لوجود الحكم فيه، أو كون خصوصية الفرع مانعاً من وجوده فيه، وحينئذ لايثبت الجامع، وقد اعتمده قدماء الأشاعرة في هذا المطلب، وقالوا: الجمع بالعلة، والحد، والشرط، والدليل، لا يختلف غائباً وشاهداً وهذا ضعيف لما علمت، ولأن القائلين لا يقولون بمقتضى هذا القياس، بل يعترفون باختلاف مقتضى الصفات، شاهداً وغائباً، فالقدرة في الشاهد لا إيجاد لها، بخلافها في الغائب، والإرادة في الشاهد لا تخصيص لها، بخلاف الغائب، وعلى هذا القياس؛ فإذاً ما وجد في أحدهما لم يوجد في الآخر؛ فلا يصح القياس، وأيضاً قد يمنع ثبوت القدرة والإرادة والعلم، ونظائرها في الشاهد، فيقال: الثابت[4] هو القادرية والمريدية والعالمية، لا ما هي مشتقة منه، فيضمحل القياس بالكلية.

قوله: {والجوامع[5] أربعة[6]}. قال المقترح: (تحرير هذه القسمة أن الجمع

---

(1) هم الأشاعرة. ويقابلهم: المعتزلة. انظر: تحرير المطالب، للبكي ص 40 – 42، وتلخيص الأدلة للزاهد الصفار ص 18، ومفتاح السعادة لطاش كبرى زاده 2/ 133 – 143، نقلاً عن محقق (تلخيص الأدلة) ص 18، هامش رقم 3، وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد ص 117.

(2) القياس الفقهي، وهو التمثيل، وهو أحد أنواع الاستدلال غير المباشر عند المناطقة، وهو ما يسميه الفقهاء والأصوليون (القياس)، ويسميه المتكلمون الاستدلال بالشاهد على الغائب، ويعرّفه كثير من المناطقة: بأنه إثبات حكم واحد في جزئي؛ لثبوته في جزئيّ آخر؛ لمعنى مشترك بينهما. انظر: تحرير القواعد المنطقية ص 166، وطرق الاستدلال ومقدماتها ليعقوب الباحسين ص 285.

(3) انظر : شرح المعالم ص 329 – 332، حيث قال الفهري فيه: (وعنوا بالشاهد: الحادث، وبالغائب: القديم. وقيل: المراد بالشاهد: ما علمنه، وبالغائب: ما لم نعلمه. قالوا: والجوامع أربعة...). وانظر أيضاً: البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين 1/ 25، مقدمة، حيث قال: (ثم قالوا: أما بناء الغائب على الشاهد، فلا يجوز التحكم به من غير جامع عقلي...).

(4) لفظة (الثابت) ساقطة من خ م د.

(5) في هامش خ ح ب عنوان: (الجوامع أربعة وما في ذلك من البحث).

(6) انظر: شرح المقاصد 3/ 54، والأبكار للآمدي 1/ 142، وشرح المعالم للفهري ص 330 – 332، حيث أجاد وأفاد.

إما أن يشتمل على حقيقة واحدة؛ فهو الجمع بالحقيقة، ومعناه دخول الشاهد والغائب تحت معقول واحد، وإن ذكر في الجميع أكثر من حقيقة واحدة؛ فلا يخلو أن تتلازم الحقيقتان أم لا، وعدم التلازم يمنع من الاستدلال لجواز ثبوت أحدهما دون الآخر، والتلازم إما أن يكون وجود أحدهما يلازم وجود الآخر، أم لا، فإن لم يلازم وجود أحدهما وجود الآخر فإما أن يلازم عدمه عدمُه أم لا؛ [فإن لازم العدم العدم؛ فهو الشرط، وإن لازم وجود أحدهما وجود الآخر، فإما أن يلازم عدمه عدمه أم لا]،[1][2] فإن لازم عدمه عدمه؛ فهو العلة، إذ تلازم العلة في طرفي الوجود والعدم، وإن لم يلازم عدمه عدمه مع ما ثبت من لزوم وجوده لوجوده، فهو الدليل هـ).[3] وقد يستشكل كون هذه الأربعة جوامع؛ أي أوصافاً مشتركة بين المقيس، والمقيس عليه، تقتضي الحكم فيهما على طريق القياس التمثيلي، وبيانه: أنك تقول في الجمع بالحقيقة الباري تعالى؛ عالم كالشاهد فله علم؛ لأن حقيقة العالم من له علم، فالوصف الجامع بين المقيس والمقيس عليه هو العالمية، لا الحقيقة، وكذا نقول في الجمع بالدليل الباري تعالى محكم لفعله، كالحادث فله علم؛ لأن الإحكام دليل العلم، فالوصف الجامع الإحكام[4] لا كونه دليلًا، وفي الجمع بالشرط الباري تعالى قاصد لفعله؛ كالشاهد فله علم؛ لأن القصد للفعل مشروط بالعلم به، فالوصف هو الإرادة والقصد، لا الشرط، وفي الجمع بالعلة الباري تعالى عالم كالشاهد فله علم، لأن العالمية معلولة للعلم؛ فلا يثبت دونه، فالوصف العالمية، لا العلة، والجواب أن هذه الأربعة تُبين وجه اقتضاء الجامع الحكم، كما أوضحناه في تقرير الأمثلة، فكانت جوامع بهذا الاعتبار، ومن هنا تعلم ما في تقرير المصنف الأمثلة المذكورة، ثم لا يخفى ما يَرِدُ على هذا الجمع بهذه الأمور من المنع؛ فإن الخصم يمنع اشتراك الحادث والقديم فيها.

---

(1) في المقترح هكذا(..فإن لازم عدمه عدمه فهو الشرط وإن لازم وجود أحدهما وجود الآخر، فإما أن يلازم عدمه عدمه أو لا فإن لازم عدمه عدمه فهو العلة لخ).

(2) من قوله – فإن ..إلى قوله عدمه – ساقطة من خ م د.

(3) انظر: شرح المقترح، للإرشاد 1/ 315 – 316، والمقاصد 3/ 54.

(4) هكذا بالأصل وخ ع، وخ م د (الاحكام) بدون اللام. وفي خ ح ب وخ م ك (للإحكام) باللام.

قوله: {وهذه عُمدة[1] من ينفي الأحوال}. نحوه للمقترح،[2] وفيه نظر كما بيناه في التقرير، من أن هذه الجوامع تساق لبيان علية الجامع، وقد تقدم أن نفي الأحوال يسد باب التعليل والحدود لخ.

قوله: {بدليل آخر} متقضى صنيع السعد في (شرح المقاصد)، فإنه من تتمة الأول، فإنه بعد أن فرغ من الأول وما زاد عليه، قال: (فإن قيل سلمنا أن له علماً، لكن لم لا يجوز أن يكون علمه غير ذاته لا زائداً عليها، وكذا سائر الصفات، قلنا لأنه يلزم منه محالات لخ).[3] ومقتضاه أن الأول لا يستقل بثبوت هذه الصفات زائدة على الذات وهو الحق.

قوله: {وبيان الملازمة أنه تقرر أن الاشتراك لخ}. مقتضاه أن الصفة الأزلية لها ذاتيانِ أخص، وأعم؛ فَلَها إذاً حقيقة ذِهنية، وهُوِيَّة خارجية، فيلزم التركيب المستلزم للافتقار المقتضي للإمكان، على ما سيذكر، والمصنف تابع للفهري في هذا البيان، فإنه قال:[4] (ولا يمكن ردها؛ أي الصفات إلى الذات لأن الذات لو ثبت لها خواص هذه المعاني؛ وهي صفات في حق الشاهد لشاركت هذه المعاني في أخص أوصافها، والاشتراك في الأخص الذاتي؛ يستلزم الاشتراك في الأعم الذاتي، فيلزم أن تكون ذاته علماً قدرة حياة قائمة بنفسها، وهو جمع بين النقيضين هـ).

وسيأتي لهما أن التعلق نسبة وإضافة، وأن الصفات معانٍ ذوات إضافات عند الأشاعرة، فإذا كان التعلق نسبة وإضافة، فكيف يكون ذاتياً تتركب حقيقة الصفة الوجودية منه، ومن الأعم الذاتي ولو سلم؛ فيلزم التماثل بين العلم الحادث والقديم، لاشتراكهما في هذا الأخص الذاتي؛ الذي هو التعلق، فالمعلوم المعين والمتماثلان لا يختلفان بالحدوث والقِدَم.

---

(1) هذا مثل قول الفهري في شرح المعالم ص 331: (والجمع بالعلة - وهو عمدة من يثبت الأحوال -) فكلام المصنف في النفي، وكلام الفهري في الإثبات.

(2) انظر: شرح الإرشاد، للمقترح 1/ 325

(3) انظر: شرح المقاصد 3/ 55.

(4) انظر: شرح المعالم ص 334 - 335، عند قول الرازي: ص 329، (المسألة الحادية عشرة في إثبات أنه تعالى عالم وله علم).

قوله: {يعني أنه يلزم على كون الذات نفس المعنى لوازم كلها مستحيلة لخ}، هذه اللوازم المستحيلة إنما تلزم بناء على أن هنالك[1] ذاتاً وصفة؛ وهما متحدان حقيقة، ولا شك أن هذا بديهي البطلان؛ إذ كل واحد من الموصوف وصفته، يشهد بمغايرته لصاحبه، ولا حاجة إلى الاستدلال عليه، فأما إن كان المعنى أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات الوصف؛ مثلاً ذاتك ليستْ كافية في انكشاف الأشياء كلها لك؛ بل يحتاج في ذلك إلى صفة العلم، التي تقوم بخلاف ذاته، فإنه لايحتاج في انكشاف الأشياء إليه إلى صفة تقوم به؛ بل المفهومات بأسرها منكشفة له لذاته، فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم، وكذلك الحال في القدرة؛ فإن ذاته تعالى لا تحتاج في التأثير إلى أمر زائد عليها، كما في ذواتنا؛ فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة، فلا يلزم شيء من تلك اللوازم المستحيلة، لأن مرجع هذا القول إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها، وثمراتها من الذات وحدها، وليس هاهنا؛ اتحاد بوجه، وقد أشير إلى ذلك في (**شرح المواقف**).[2]

قوله: {إن أثرت في ثبوت الحال مع التقدم لزم لخ}. يريد بالتقدم: التقدم الزماني،[3] بدليل قوله؛ لزم تأخر المعلول عن علته بالزمن، وحينئذ فقوله مع مصاحبة وجودها له معناه المصاحبة في الزمن أيضاً، وقوله لزم عدم تقدم الأثر على المؤثر؛ أي بالزمن هو ملتزم عند من يقول بالتعليل؛ لأنه يرى أن الترتيب بينهما عقلي؛ فقد قال الحكماء: التقدم على خمسة[4] أوجه : **الأول التقدم بالعلة؛** كتقدم المضيء على الضوء، وتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم؛ إذ العقل يحكم بأن تحرك الاصبع بتحرك الخاتَم بِلا عكس، وليس ذلك بالزمن، وإلا لزم التداخل، ولا بالذات؛ فإن حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم، وليست داخلة في حركة دخول الواحد في الاثنين؛ بل لأن وجود حركة الاصبع كمُل في نفسه،

(1) هذا الكلام ملخص من المواقف وشرحها 3/ 70 – 71.

(2) انظر: شرح المواقف 3/ 70 – 71، المرصد الرابع في الصفات.

(3) انظر في أنواع (التقدم): المقاصد 1/ 292، 302 – 303، وانظر أيضاً :شرح المعالم، لابن التلمساني ص 184 – 189، فقد ذكر أقوال العلماء فيه ص 184 – 189، وانظر: الأبكار 2/ 496، الفصل الثامن في معنى المتقدم والمتأخر.

(4) هكذا بالأصل وخ ح ب و خ ع. وفي خ م د، ك برمز رقم 4 وفي هامش خ م ك، هكذا [التقدم على أوجه].

فأوجب لذلك وجود حركة الخاتم، كما أن الضوء القوي الكامن يُوجب ضوءاً ضعيفاً ناقصاً فيما يقابله، بحسب استعداده، وترتب لذلك فيما بينهما ترتب عقلي؛ وهو التقدم بالعلة هـ. **الثاني التقدم بالذات:** كتقدم الواحد على الاثنين، وتقدم ما يحتاج إليه الشيء عليه غير كاف في وجوده؛ فتدخل العلل الناقصة، ويقال في هذا المقام تقدم طبعي، وربما أطلق التقدم الذاتي على القدر المشترك، بين التقدم العلي والطبعي. **الثالث :التقدم بالزمن:** كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام. **الرابع: التقدم بالشرف:** كتقدم زيد على عمرو. **الخامس: التقدم بالرتبة:** بأن يكون المتقدم أقرب إلى مبدأ معين، والترتيب إما عقلي؛ كما في الأجناس المترتبة على سبيل التصاعد والأنواع الإضافية المترتبة على سبيل التنازل[1]، أو وضعي؛ كما في صفوف الشجر، وزاد المتكلمون نوعاً آخر كما في أجزاء الزمن، بعضها على بعض؛ إذ ليس بالعلية ولا بالذات؛ لعدم الاقتران، ولا بالشرف والرتبة لتشابه الأجزاء، وانتفاء الترتب العقلي والوضعي، لا بالزمن للزوم النشر، وأجيب بأنه تقدم بالزمن، وأنه لا يعرض بالذات إلا للزمان؛ فإن أطلق على غيره، فَبِالْعَرَض.

وينبي على زيادة هذا القسم، ورجوعه إلى التقدم الزماني، مباحث بين المتكلمين، والفلاسفة، منها: أن الفلاسفة لما جعلوه راجعاً إلى ما ذكر؛ ادَّعَوا قدم الزمن المستلزم قدم الحركة، والمتحرك؛ إذ لم كان حادثاً، لكان عدمه سابقاً على وجوده بالزمن، فيلزم وجود الزمن حال عدمه، وهو محال، والمتكلمون لما جعلوه مستقلاً، جوزوا تقدم عدم الزمن على وجوده؛ تقدماً لا يجتمع فيه المتقدم مع المتأخر، من غير أن يكون مع عدم الزمان زمان. **قوله: {فإن أجابوا بترجيح العلة للتأثير لسكونها أصلاً لخ}**. معنى كونها أصلاً: أنها سبب تترتب عليه الأحكام؛ فيقال: وجد العلم فحصلت العالمية.

قوله: {وحاصل جوابه لخ}. اعلم أن المقترح لما ذكر تحرير قسمة الجوامع إلى أربعة؛ كما تقدم ناقش **إمام الحرمين** في تمثيله الجمع بالحقيقة، بقوله: **حقيقة العالِمِ من قام به العلم لخ**؛ بأنه إنما يصح على القول بنفي الأحوال. ثم حكَى الخلافَ الذي

---

(1) في خ م ك [التناول] بالواو بدل الزاي

أشار إليه المصنف، ثم قال: (فأما من قال بأن معنى التعليل التلازم؛ فلا إشكال عليه؛ لأن ثبوت التلازم وكون كل واحد منهما لا يفارق الآخر، لا ينافي الوجوب عند القائل بمنع تعليله، من حيث إن الواجب لا يصح أن يستفاد من غيره؛ لأن ما ثبوته من غيره، فله العدم باعتبار ذاته، بمعنى أنه لو خلي وذاته لم يكن إلا معدوماً وهو حقيقة الممكن، والإمكان ينافي الوجوب لا محالة؛ فمن قال بأن التعليل معناه التلازم، فيقول قد يتلازم الممكنان، وقد يتلازم الواجبان، ولا منافاة، ومن قال بأن المعنى يوجب؛ قال الحكم لا يجب إلا باعتبار وجوب معناه، فإنا إذا قلنا إنه لا يعقل متميز إلا باعتباره، فلا يثبت فيه اختلاف ولا تماثل، باعتبار معقوليته، وإنما يثبت ذلك باعتبار معناه الموجب له، فكيف ينفي ما باعتباره وجب). هذا كلامه ومراده.[1] على مقتضى السياق، تصحيح الجمع بالعالمية في قولك: الباري تعالى عالم كالشاهد فله علم؛ لأن العالمية معلومة للعلم، فعلى أن المراد بالتعليل هو التلازم؛ فلا إشكال، وعلى أنه الإيجاب يكون وجه الجمع بها بتعينها العلم؛ لأن الأحكام لا تعقل على حيالها، وإنما تعقل تبعاً للمعنى؛ فإذا كانت واجبة بوجوبها بوجوب المعنى.

وحينئذ يتم الدليل؛ إذ لا يصح انتفاء المعنى الذي باعتباره وجب الحكم، وهذا القدر كاف في صحة الجمع، فيتم القياس من غير أن نعتبر التعليل بمعنى الإيجاب، حتى يرد أن التعليل ينافي الوجوب، فكيف يصح الجمع به مع انتفائه في الواجب؟ وإذا كان هذا هو المراد، فحاصل الجواب عما أوردوه من أن التعليل الذي جعلتموه جامعاً، ينافي الوجوب في الأحوال الأزلية؛ وإنما نريد بالتعليل التلازم والتبعية، وهما كافيان في صحة الجمع، ولا نريد بالتعليل الإيجاب، حتى يرد ما ذكر، وبهذا التقرير يظهر أن حاصل جواب المقترح غير ما زعمه في قوله، وحاصل جوابه لخ؛ من أن ما ألزمه المعتزلة من الإمكان على فرض التعليل، غير لازم في الأحوال الواجبة؛ لأنها لا ذات لها حتى تتصف بالإمكان، فإن هذا غير كاف في الجواب، لأن تبعية الأحوال لمعانيها لا يمنع اتصافها بالإمكان أو

(1) انظر: شرح الإرشاد للمقترح 1/ 316 - 318.

الوجوب، على جهة التبعية والتعليل، بمعنى الإيجاب ينافي الوجوب مطلقاً؛ أي سواء كان على جهة الاستقلال أو التبعية، فليفهم.

قوله: {والجواب منع الملازمة لخ} تقرير الجواب على ما قاله **سيف الدين الآمدي**: (أن يقال: ما المانع من كون الصفات واجبة لذاتها؟. قولكم: إنها مفتقرة إلى الماهية، والمفتقر إلى الغير لا يكون واجباً لذاته، قلنا: لا نسلم أن الواجب لذاته لا يكون مفتقراً إلى غيره؛ بل الواجب لذاته الذي لا يكون مفتقراً إلى مؤثر فاعل، ولا يمتنع أن يكون واجباً لذاته، وإن كان مفتقراً إلى القابل؛ فإن الفاعل الموجب بالذات لا يمتنع توقف تأثيره على القابل، وسواء كان انتصاره بالذات بنفسه أو لما هو خارج عنه، وهذا كما يقوله الفيلسوفي في العقل الفعال؛ إنه موجب بذاته للصور الجوهرية، والأنفس الإنسانية، وإن كان ما اقتضاه لذاته متوقف على وجود الهيولَى[1] القابلة، سلمنا الإمكان، فلا نسلم أن حقيقة الممكن هو المفتقر إلى المؤثر؛ بل هو المفتقر إلى الغير، وذلك أعم من الافتقار إلى المؤثر، وقد يتحقق ذلك بالافتقار إلى الذات القابلة، سلمنا أنه لابد من مؤثر فيم قلتم بامتناع كون الذات هي المؤثرة؛ قولكم إنها قابلة و فاعلة مسلم، ولكن لم قلتم بامتناع ذلك في البسيط الواحد؛ فإن القول والفعل غير خارج عن النسب والإضافات، ولا مانع من اتصاف البسيط الواحد بنسب مختلفة؛ كاتصاف الوحدة التي هي مبدأ العدد، فإنها نصف الاثنين وثلث الثلاثة هـ).[2]

قوله: {وصرح بكلمة لم يسبق إليها}[3] تبع **الفخر**[4] على هذه المقالة جماعة

---

(1) الهيولي: لفظ يوناني بمعنى: الأصل، والمادة، وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين: الجسمية، والنوعية. انظر: التعريفات للجرجاني ص257، والكليات ص955، ودستور العلماء جامع العلوم في اصطلاحات الفنون ص 331.

(2) انظر: أبكار الأفكار للآمدي 1/ 177، المسألة الثالثة في أن وجود واجب هل هو نفس ذاته أو هو زائد على ذاته.

(3) النص الكامل للسنوسي في شرح كبراه ص 190: (وجزم أخرى وصرح - أي الفخر الرازي - والعياذ بالله - بكلمة لم يسبق إليها، فقال: هي ممكنة، باعتبار ذاتها، واجبة بوجوب ذاته جل جلاله وقد ناقش السنوسي الفخر الرازي في الصفات، وبيّن انحرافاته عن جمهور العلماء، واغتراره بمذهب الفلاسفة، وأبان). باَنَ عن مقصده في ذلك.

(4) انظر: معالم أصول الدين بشرح الفهري ص 120 - 122.

من المتأخرين؛ **كالبيضاوي**،[1] **والعضد**،[2] **والسعد**،[3] **والسيد**[4]، **والجلال الدواني**،[5] وغيرهم.

قال في (**المواقف**): (احتج الحكماء بأنه لو كان له صفة زائدة، لكان فاعلاً، لاستناد جميع الممكنات إليه، وقابلاً لها، وقد تقدم إبطاله، والجواب لا نسلم بطلانه وقد تقدم عليه هـ).[6] يعني تقدم في مبحث العلة.

وقال في مبحث الواجب: (الواجب لا يكون مركباً في الخارج، ولا في الذهن، وإلا احتاج إلى جزئه، وجزء الشيء غيره، والمحتاج إلى الغير ممكن لا يقال مح [7]، بل المحتاج إلى العلة هو الممكن، وجميع أجزائه هي ذاته، فلا يخرجه الاحتياج إليها عن كونه يجب وجوده لذاته، لأنا نقول كل واحد من أجزائه ليس ذاته، فلا تكون ذاته من دون ملاحظة الغير كافياً في وجوده هـ).[8]

وقال **السيد** في (**مبحث القِدَم**)[9]: (**الأشاعرة** كافة زعموا أن الله تعالى صفات موجودة، قائمة بذاته تعالى، وهي قديمة؛ فهُم بين أن يجعلوا الواجب بالذات متعدداً، أو يجعلوا القديم مستنداً إلى الغير، والأول باطل، فتعين الثاني هـ)[10]، وقال أيضاً عند القول الموافق البسيط الحقيقي لا يكون قابلًا وفاعلًا، ما نصه: (خلافاً للأشاعرة، حيث ذهبوا إلى أن الله تعالى صفات حقيقية زائدة على

(1) انظر: شرح أسماء الله الحسنى ص 109، الفصل الخامس: في شرح مذاهب أهل العلم في الأسماء والصفات. لأبي سعيد عبد الله بن عمر الشيرازي الشافعي البيضاوي (ت 685هـ)، تحقيق ودراسة: خالد الجندي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1430هـ - 2009م.

(2) انظر: المواقف 3/ 71.

(3) انظر: شرح المقاصد 2/ 14.

(4) انظر: شرح المواقف 1/ 364.

(5) انظر: شرح العضدية للدواني ص 323، بتعليق: الشيخ، جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، إعداد وتقديم: سيدي هادي خسرو شاهي، الطبعة الأولى - القاهرة، تاريخ النشر: 1423هـ - 2002م، مكتبة الشروق الدولية.

(6) انظر: شرح المواقف 1/ 431 - 432

(7) هكذا بالأصل ولعله يريد بها (محال) اختصاراً تأكد من المصدر المنقول عنه.

(8) انظر: شرح المواقف 1/ 338.

(9) هكذا بالأصل (القدم) والصواب القديم لما في المواقف.

(10) انظر: شرح المواقف 1/ 364، المرصد الخامس ، في أبحاث القديم.

ذاته، صادرة عنه وقائمة به هـ)[1]. ونحوه في (شرح المقاصد)، في مواضع قال في (**مبحث ذكر المقولات العشر**): (صفات الباري سبحانه لا تقدح في الحصر؛ وإن كانت ممكنة غير داخلة تحت شيء من المقولات العشر إجماعاً عند الفلاسفة؛ فلأنهم لا يثبتونها، وأما عندنا فلأن المنقسم إلى الجوهر والعرض؛ هو الحادث والصفات قديمة، غاية الأمر أنه يلزمنا قديم ليس بواجب لذاته، ولا جوهر ولا عَرَض ولا إشكال فيه هـ).[2]

وقال في (مبحث القِدَم) ما نصه: (ولا قديم بالذات سوى الله تعالى، لما سيأتي من أدلة توحد الواجب، وما وقع في عبارة بعضهم، من أن صفات الله تعالى واجبة أو قديمة بالذات؛ فمعناه بذات الواجب بمعنى أنها لا تفتقر إلى غير الذات هـ).[3] وهؤلاء أعظموا القول بتعدد الواجب، ورأوا ذلك يفضي إلى نفيه؛ لاستلزامه التركيب المستلزم للإمكان، فأما استلزام التعدد التركيب؛ فمبني على أن الوجوب عين ذات الواجب، وأن التعين وجودي، ولم يقم برهان على ذلك، وأما استلزام التركيب الإمكان؛ فقد بنوه على افتقار المركب إلى جزئه، وأن الافتقار مطلقاً يوجب الإمكان ،وقد نُوزِعوا في ذلك بأن الافتقار المستلزم للإمكان؛ هو الافتقار إلى الموجد، وأما الافتقار بمعنى الملازمة فلا يستلزم إمكاناً، وهذا حاصل اعتراض **الفهري**،[4] لكنه يضطر إلى بيان استحالة التركيب بغير هذا الوجه، وقد بينه بما تقدم للمصنف، وفيه ما قدمناه. **قوله: {مع ما علِم أن أئمة السنة يمنعون إطلاق الغيرية[5] لخ}**. قال الآمدي: (**ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري**،[6] وعامة

---

(1) انظر: شرح المواقف 1/ 437، المرصد الرابع ، قال الحكماء.

(2) انظر: شرح المقاصد 2/ 14، صفات الباري ليست من المقولات.

(3) انظر: شرح المقاصد 1/ 292 - 293، القدم والحدوث.

(4) انظر: شرح المعالم، للفهري ص 120 - 122.

(5) قال اليوسي في حواشي شرح الكبرى 2/ 331 - 332، محشياً على هذه الفقرة من كلام السنوسي: (يعني أن أهل السنة يمنعون أن يقال في المعاني: أنها عين الذات أو غيرها، فهي لا هي هو، ولا هي غيره، أما العينية فممتنعة إطلاقاً واعتقاداً، لأن التباين بين الذات والصفات قطعي، ويستحيل الاتحاد، وكذا في ما بين الصفات أنفسها. وأما الغيرية فهي وإن كانت صحيحة في المعنى وتعتقد، لكن يمنع إطلاقها، لأن الغيرين في الاصطلاح هما الشيئان اللذان يمكن تفارقهما، والتفارق بين الذات وبين الصفات الأزلية محال، فالغيرية تُوهِم المحال...).

(6) انظر: مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري لابن فورك، ص 39، وتحرير المطالب للبكي ص 101 - 102.

الأصحاب، إلى أن من الصفات ما هي عَيْن الموصوف: كالوجود ومنها ما هي غيره؛ وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف؛ كصفات الأفعال من كونه خالقاً، ورازقاً ونحوهما.

ومنها ما لا يقال: إنه عين ولا غير، وهو ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه؛ كالعلم، والقدرة، والإرادة، وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى، بناء على أن المتغايِريْن موجودان؛ يجوز الانفكاك بينهما بوجه هـ).[1] ومقتضاه: أنه يمنع ثبوت الغيرية، لعدم صدق معنى المتغايريْن على الذات والصفات، ومنع الإطلاق تابع، لأنه يثبت المغايرة ويمنع الإطلاق، كما تُوهمه عبارة المصنف وغيره، واعلم، أن قولهم لا هو ولا غيره؛ مما استبعده الجمهور جداً؛ فإنه إثبات للواسطة بين النفي والإثبات، إذ الغيرية تساوي اللاعينية؛ فكل ما ليس فهو غير، كما أن كل ما هو غير فليس بعيْن.

قال **السعد** عند قول (**النسفي**): (وهي لا هو ولا غيره؛ يعني أن صفات الله تعالى ليست عين الذات، ولا غير الذات، فلا يلزم قدم الغير، ولا يلزم تكثير القدماء والنصارى، وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة، لكن لزمهم ذلك، لأنهم أثبتوا **الأقانيم**[2] **الثلاثة**؛ التي هي **الوجود**،**والعلم**، **والحياة**، وسموها الأب والابن وروح القدس، وزعموا أن **أقنوم العِلم** قد انتقل إلى بدن عيسى، فجوزوا الانفكاك والانتقال، فكانت ذواتاً[3] متغايرة، ولقائل أن يمنع التوقف التعدد، والتكثير على التغاير؛ بمعنى جواز الانفكاك للقطع بأن مَراتب **الأعداد**، من الواحد والاثنين والثلاثة إلى غير ذلك؛ متعدِدة متكثرة مع أن البعض جزء من البعض، والجزء لا يغاير الكل، وأيضاً لا يتصور نزاع من (**أهل السنة**) في كثرة الصفات وتعددها، متغايرة كانت، أو غير متغايرة؛ فالأولى أن يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة، لا ذوات وصفات، وأن لا يتجرأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها؛

---

(1) انظر: أبكار الأفكار 1/ 376، المسألة العاشرة: في أن الصفة هل هي نفس الموصوف أو غيره...؟).
(2) انظر : شرح المقترح على الإرشاد 1/ 255 - 256، والشامل في أصول الدين لإمام الحرمين ص 337 - 348، وتمهيد الأوائل للباقلاني ص 98، وشرح العقائد النسفية للسعد ص 80.
(3) هكذا بالأصل ولم يعربها اعراب جمع المؤنث السالم.

بل يقال هي واجبة لا لغيرها؛ بل لما ليس عينها ولا غيرها، أعني ذات الله تعالى وتقدس، ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته؛ يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى، وأما في نفسها فممكنة، ولا استحالة في قِدم الممكن؛ إذا كان قائماً بذات **القديم**، واجباً له غير منفصل عنه، فليس كل قديم إلهاً.

حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة، لكن ينبغي أن يقال الله تعالى قديم بصفاته، ولا يطلق القول بالقدماء، لئلا يذهب الوهم إلى أن كلا منها قائم بذاته، موصوف بصفات الألوهية، ولصعوبة هذا المقام، ذهب **المعتزلة والفلاسفة** إلى نفي الصفات، **والكرَّامية** إلى نفي قِدَمها، **والأشاعرة** إلى نفي غيريتها وعينيتها. فإن قيل: هذا رفع للنقيضيْن، وفي الحقيقة جمع بينهما؛ لأن المفهوم من الشيء إن لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره، وإلا فعينه، ولا يتصور بينهما واسطة، قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجوديْن؛ بحيث يقرر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر؛ أي يمكن الانفكاك بينهما، والعينية باتحاد المفهوم، فلا تفاوت أصلاً، فلا يكونان نقيضيْن؛ بل يتصور بينهما واسطة، بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر، ولا يوجد بدونه؛ كالجزء مع الكل، والصفة مع الذات، وبعض الصفات مع البعض، فإن ذات الله تعالى وصفاته أزلية، والعدم على الأزلية محال، والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها، وبقاؤها بدونه؛ إذ هو منها، فعدمها عدمه، ووجودها وجوده، بخلاف الصفات المحدثَة، فإن قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور، فتكون غير الذات، كذا ذكروا، وفيه نظر؛ لأنهم إن أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين، انتقض بالعالَم مع الصانع، والعرض مع المحل؛ إذ لا يتصور وجود العالَم مع عدم الصانع؛ لاستحالة عدمه، ولا وجود العرض؛ كالسواد مثلاً بدون المحل، وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقاً، وإن اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكُل، وكذا بين الذات والصفة، للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل، والذات بدون الصفة، وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة، ظاهر الفساد، لا يقال المراد إمكان تصور

وجود كل منها مع عدم الآخر، ولو بالفَرْض، وإن كان محالاً، والعالم قد يتصور موجوداً، ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل، كما يمنع وجود العشرة بدون الواحد من العشرة، إذ لو وجد لكان واحداً من العشرة.

والحاصل أن وصف الإضافة معتبر، وامتناع الانفكاك محال ظاهر،[1] لأنا نقول: قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات؛ بناء على أنها لا يتصور عدمها، لكونها أزلية، مع القطع بأنه يتصور وجود البعض؛ كالعلم مثلاً، ثم يطلب إثبات البعض، فعلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى، مع أنه لا يستقيم في العرض مع المحل، ولو اعتبر وصف الإضافة، لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين؛ كالأب والابن، وكالأخوين، وكالعلة والمعلول؛ بل بين الغيريْن، لأن الغير من الأسماء الإضافية، ولا قائل بذلك، فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون مرادهم، أنها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره، بحسب الوجود، كما هو سائر المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها؛ فإنه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود، ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم، ليفيد كما في قولنا؛ إنسان كاتب بخلاف قولنا، الإنسان محال، فإنه لا يصح، وقولنا الإنسان إنسان فإنه لا يفيد. قلنا: لأن هذا إنما يصح في مثل العالم، والقادر بالنسبة إلى الذات، لا في مثل العلم والقدرة، مع أن الكلام فيه ولا في الأجزاء الغير المحمولة؛ كالواحد من العشرة، واليد من زيد.

وذكر في(التبصرة)[2]: (أن كون الواحد من العشرة، واليد من زيد، غيره مما لم يقل به أحد من المتكلمين؛ سوى **جعفر بن حارث**،[3] وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة، وعُد ذلك من جهالاته، وهذا لأن العشرة اسم لجميع الأفراد، متناول

---

(1) لفظ (ظاهر) غير واضحة في خ م د.

(2) انظر: تبصرة الأدلة في أصول الدين، 1/ 414، لأبي المعين ميمون النسفي الماتريدي (ت 508هـ)، تحقيق وتعليق: الأستاذ الدكتور: محمد الأنور حامد عيسى، الطبعة لأولى 2011م. المكتبة الأزهرية للتراث – الجزيرة للنشر والتوزيع.

(3) في التبصرة: (جعفر بن حرب) وهو جعفر بن حرب الهمداني من أهل بغداد وهو من أئمة المعتزلة أخذ الكلام عن العلاف، وكان واحد عصره في العلم والزهد وإليه وإلى جعفر بن مبشر تنسب الجعفرية. وكان له اختصاص بالواثق، وصنف كتبا معروفة عند المتكلمين. (ت 236هـ). انظر: طبقات المعتزلة لعبد الجبار ص 281، والمعتزلة لجار الله ص 139، وتاريخ بغداد للخطيب 8/ 43، رقم الترجمة 3562، دار الغرب الإسلامي بيروت – لبنان، والأعلام للزركلي 2/ 123.

لكل فرد مع أغياره؛ فلو كان الواحد غيرها لغاير نفسه، لأنه من العشرة، وأن تكون العشرة بدونه، وكذا لو كان يدُ زيد أنه غيره، لكان اليد غير نفسها. هذا كلامه ولا يخفى ما فيه هـ).[1]

ونحوه في(شرح المقاصد)[2] وفي (المواقف وشرحها)، وقد جزم في (المواقف): (بأن الحق أن مرادهم لا هو بحسب المفهوم ولا غيره، بسحب الهوية قال، ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهني، لم يصرحوا بكون التغاير في لذهن والاتحاد في الخارج. قال: وهذا كلام لا غُبَار عليه هـ).[3]

وبحث فيه السيد بمثل ما ذكره السعد[4]، حيث قال: قلنا هذا إنما يصح في مثل العالم لخ، قال [5] ما نصه: (وفيه بحث لأن كلام المشايخ في صفات؛ هي مبادئ المحمولات؛ كالعلم والقدرة والإرادة، لا في المحمولات كالعالم والقادر، والمريد والظاهر أنهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبيْن، فأقدموا على ما قالوا، وأيضاً لما أثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى؛ لزمهم كون القِدَم صفة لغير الله، فدفعوه بذلك، وأيضاً يلزمهم أن تكون تلك الصفات مستندة إلى الذات، إما بالاختيار، فيلزمهم التسلسل في العلم والقدرة، والحياة والإرادة، ويلزمهم أيضاً كون الصفات حادثة، واما بالإيجاب فيلزمهم كونه تعالى موجباً بالذات؛ ولو في بعض الأشياء، فتستروا عن هذا بأنها إنما تكون محتاجة مستندة إلى علة، إذا كانت مغايرة للذات).[6] ولما ذكر صاحبُ (المواقف) في(الإلهيات) ما احتج به المعتزلة: (من أن صفته تعالى صفة كمال، فيلزم على تقدير صفة زائدة به أن يكون هو ناقصاً في ذاته، مستكملاً بغيره، الذي هو تلك الصفة، وهو باطل اتفاقاً.

(1) انظر: شرح العقائد النسفية للسعد ص 80- 84.
(2) انظر: شرح المقاصد 3/ 58- 60، المبحث الأول: الصفات زائدة على الذات.
(3) انظر: المواقف 1/ 400، المقصد السابع، الإثنتان هما الغيريان.
(4) انظر: المقاصد 1/ 318- 319.
(5) أي السيد في شرح المواقف.
(6) انظر: شرح المواقف 1/ 401-، المقصد السابع...

وأجاب بما ملخصُه أن المحال هو استفادته تعالى صفة كمال، من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال، هي غيره، واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الأول، قال **السيد** لكنه يتجه أن يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة؛ مثلاً إن كان بقدرة واختيار، لزم محذور أن التسلسل في صفته وحدوثها، وإن كان بإيجاب، لزم كونه موجباً بالذات، فلا يكون الإيجاب نقصاناً؛ فجاز أن يتصف به بالقياس إلى بعض مصنوعاته، ودعوى أن إيجاب الصفات كمال، وإيجاب غيرها نقصان متكلفة هـ).[1]

قال **بعضُ المحققين**: ولا محيص عما ذكره؛ لأنها إذا كانت زائدة على الذات في الوجود الخارجي؛ كانت ممكنة لاحتياجها إلى الموصوف، في وجودها لكونها قائمة به، ولا نعني بالممكن إلا ما يحتاج إلى غيره في وجوده، فتكون مستندة إلى الذات، فإما بالاختيار أو الإيجاب، وكلاهما باطل، كما قال **السيد**، وقد ارتضى هذا المحقق جواب **العضد**؛ من أن مراد القوم لا هو بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الهُويَّة قائلاً: إنه يصح في مبادئ المحمولات لصحته، في المحمولات، وأن ذلك هو مراد **العَضُد**، وإلا لم يندفع التناقض، ورام بذلك التوفيق بين كلام **الأشاعرة**، وغيرهم من النُّفاة، وله في ذلك كلام طويل. حاصله ما أشرنا إليه، ولنذكره على جهة الاختصار، قال نقل **الشيخ عفيف الدين الايحتي**[2]؛ تلميذ **الشيخ جلال الدين الداوني**، عن **حجة الإسلام الغزالي**؛ (أن مشايخ **الأشاعرة** أرادوا بقولهم، لا هِي هُو ولا غيره ما مَعْنَاهُ أن الصفات والذات متّحدَان ذاتاً، مختلفان اعتباراً، وأوضحه هذا المحقق بقوله؛ دل الكتاب، والسُّنَّة على اتصاف الحقّ سبحانه، بكونه عالماً قادراً، ودل استقراء اللغة على أن المشتَق كالعَالم، ما ثَبت له المشتق منه؛ كالعلم والثابت للشيء غيره في الذهن، لا في الخارج لأنَّ مَن ثبتَ له العِلم مَثلاً، أعَم ممن ثبتَ له العِلم الزائد على ذاته، وغير الزائد عليه ،وذلك لأن حقيقة العِلم أيّاً كان ما به، تنكشف المفهومات على من قام، فإذا كان ثمة عالم ذاته كافية في انكشاف المفهومات عليه.

---

(1) انظر: المواقف وشرحها 3/ 72.
(2) هكذا بالأصل، وباقي خ. ولعله تصحيف (الإيجي)

من غير أن يقوم به زائد على ذاته وجوداً كانت ذاته بهذا الاعتبار، حقيقة العِلْم، فكما يصدق عليه عالم لانكشاف المفهومات عليه، يصدق عليه علم لانكشاف المفهومات به، فهو عِلْم وعالم، أي ذاته ما صَدَقَ الأمرين، ولا استحالة في أن يقال: العِلم عالم، وإن كان معناه لغة العِلم، ثابت لهُ العِلم، لكن لا يقتضي هذا أن يكون العِلمان متغايرين في الخارج، وثبوت الشيء لنفسه ضروري، كما أن سَلْبهُ عن نفسه ممتنع، وكلما كان كذلك لم يحتج في صدق عالم عليه، إلى قيام زائد عليه في الخارج؛ وهو المطلوب، قال: ومذهب الأشعري أن ذات الواجب تعالى وتقدّس؛ هي الوُجود المطلق؛ بالإطلاق الحقيقي المجرد عن كلِّ قَيْد، وتعين زائد على ذاته، بل ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة؛ فلا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به؛ بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لذاته فإنه النور الظاهر بذاته، المُظهِر لغيره، فظهر أن الذات والصفة متحدان ذاتاً وهُويّة، وخارجاً، ومختلفان مفهوماً، واعتباراً، وتعلقاً، ﴿فليس[1] كمثله شيء وهو السميع البصير﴾، وأما قولهم: لو كان العلم نفس الذات والقدرة كذلك؛ لكان العلم نفس القدرة، فكان المفهُوم من العلم والقدرة شيئاً واحداً؛ وهو ضروري البُطلان، ففيه أنه يدل على تغاير مفهوميهما، ومغايرتهما للذات، لا على تغاير حقيقتهما، ومغايرتهما للذات، والمتنازع فيه؛ هو الثاني، لا الأول، فمنشأ الوهم عدم التفرقة بين مفهوم الشيء، وحقيقتِه، قال: وإذا راجعنا نصوصَ الشَّرع الشريف؛ وجدناها دالة على أنه تعالى فاعل بالمشيئة والاختيار؛ لا موجِب، ومن المعلوم أن كل فاعل بالاختيار لا بُدَّ أن يكون علمهُ مسبوقاً بحياته، وعلمه، وإرادته، وقُدْرته بالضرُورة، فلو كانت تلك الصفات موجُودة بوجود زائد على وجود الذات، في الخارج، وممكنة صادرة عن الحق، -كما يقولون- لم يصح أن تكون صادرة بالإيجاب، كما التزمه بعض المتأخرين؛ لأنه خلاف ما دلَّت عليه النّصوص من كون الحق سبحانه فاعلاً بالاختيار، ولم يصح صُدورهَا بالاختيار أيضاً؛ لاستلزامه التسلسُل في مبادئ الأفعال الاختيارية، وإذا بطل صدورها عن

(1) هكذا بالأصل ، وباقي خ.والتلاوة بدون فاء هكذا: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ سورة الشورى آية : 11.

الحق بالوجهين، بطل زيادتها في الخارج؛ لاستحالة وجود الممكن من غير موجد موجب أو مختار، وإلا لانْسَدَّ باب إثبات الصانع الواجب لذاته، فهي عين الذات في الخارج وغيرها في المفهوم؛ فهي لا هو مفهوماً ولا غيره بالذات، والحمد لله الكافي المهمّات ه).[1]

قوله: {ألا ترى أن الجوهر الفرْد هو موصوف بالوحدة لخ}. الوَحْدة التي يتّصِف بها: هي عدم قبُول التَّجَزّي والانقسام لا الوحدة الحقيقيَّة من كل وجه، والمنقوض عليهم يدَّعون في الواجب أنه واحد من جميع الجهات، بحيث لا يَكُونُ تعدّد، لا بحسب ذاته، ولا بحسَب صفاته الحقيقية، ولا اعتبارية، ولا بحسب الآلات والشرائط والقوالب، ومن ثَم قالوا: لا يجوز أن يستند إليه إلا أثر واحد، والمثبتون لا يعتبرون هذه الوحدة، وإنما يعتبرون الوحدة بمعنى: نفي الكَمّ المتصل[2] في الذات .[3]

قال السيد في (شرح المواقف) ما نصُّهُ: (ولا يلتبس عليك أن الأشاعرة لما أثبتوا له تعالى صفات حقيقية؛ لم يكن هو بسيطاً حقيقياً واحداً من جميع جهاته هـ)[4]، وحينئذ فالنزاع بينهم وبين **الملحدة**[5] في معنى الوحدة الثابتة للواجب .

---

(1) لم أعثر على هذا المصدر المنقول منه.

(2) الكم: هو العرض الذي يقتضي الانقسام لذاته، وهو إما متصل أو منفصل؛ لأن أجزاءه إما أن تشترك في حدود يكون كل منها نهاية جزء وبداية آخر، وهو المتصل، أو لا، وهو المنفصل. والمتصل؛ إما قار الذات مجتمع الأجزاء في الوجود وهو المقدار المنقسم إلى الخط والسطح والثخن، وهو الجسم التعليمي، أو غير قار الذات، وهو الزمان، والمنفصل هو العدد فقط، كالعشرين والثلاثين.انظر: التعريفات ص 147، والمبين في شرح معاني ألفاظ الحكما والمتكلمين ص 100.

(3) انظر: شرح المواقف 1/ 509 – 517، وشرح المقاصد 2/ 31 – 36.

(4) انظر شرح المواقف 1/ 432، المرصد الثالث، المقصد الخامس، في العلة والمعلول

(5) لَحَدَ الرَّجُل فِي الدِّينِ لَحْدًا وَأَلْحَدَ إلْحَادًا طَعَنَ. والملاحدة: فرقة من الكفار يسمّون بالدهرية من أهل الغلو نفوا الربوبية وأنكروا النبوة والبعث والحساب وغير ذلك. قَالَ بَعْضُ الْأَئِمَّةِ: وَالْمُلْحِدُونَ فِي زَمَانِنَا هُمْ الْبَاطِنِيَّةُ الَّذِينَ يَدَّعُونَ أَنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَأَنَّهُمْ يَعْلَمُونَ الْبَاطِنَ فَأَحَالُوا بِذَلِكَ الشَّرِيعَةَ؛ لِأَنَّهُمْ تَأَوَّلُوا بِمَا يُخَالِفُ الْعَرَبِيَّةَ الَّتِي نَزَلَ بِهَا الْقُرْآنُ. انظر: المصباح المنير 2/ 550، وموسوعة الجماعات والمذاهب ... ص 225.وكشاف اصطلاحات الفنون 2/ 1639، والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة2/ 803 – 807، تأليف: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، الناشر: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع.الطبعة: الرابعة، 1420 هـ.

قوله: {وغرّت الإمامَ[1] لخ}. الشُّبهة المذكورة هي: استلزام إثبات الصفات تكثُّرَ القُدُماء؛ أي تعدُّدَهُم، ومقالة الإمام هي: قوله بإمكان الصفات، وصدورها عن الذات بطريق الإيجاب.[2] وظاهر أن الشبهة المذكورة لا تُثِير هذا الرأيَ، ولا يكون الاغترار بها مُنشِئاً له؛ وإنما منشأه استحالة تعدُّد الواجب لذاتِهِ، كما تقدَّم.

قوله: {ومن معنى شبهة المعتزلة لخ}. مقتضاه أن احتجَاجهم هذا فِيهِ إلزام الاشتراك في الأعلام؛ لأجل الاشتراك في الأخص الذاتي؛ الذي هو القِدَم وليس كذلك، وإنما فيه إلزام التماثل بين العلم الحادث والقديم؛ لاشتراكهما في الوصف النَّفْسي الأخص، وألزم على فرْض التماثل الاشتراك في الحدوث أو القِدَم؛ إذ المتماثلان لا يختلِفان بالحدوث والقِدَم، وليس في هذا الإلزام إِلْمام بكون الحدوث والقِدَم ذاتِيَيْن، حتى يبرهن على إبطاله، فما ذكَرَهُ من الجواب غير صواب. وإنما الجواب منع الاشتراك في التعلق، فإن تعلَّق العِلم القديم غير تعلق الحادث، وإن اشتركا في إطلاق لفظ التعلق؛ فبينهما بُونٌ بَعيد، ومن ثَمّ قال الحكماء: علمه تعالى فعلي حضوري، وعلم الحادث انفعالي حُصولي، وتعلق الأول إحاطِيّ، وتعلق الثاني قاصِر، فيابُعْد ما بين التعلُّقَيْن.

قوله: {عرفت أن ذاته تعالى غير معروفة للبشر}.[3] الكلام في هذه المسألة في مقاميْن: في الوقوع والجواز؛ أما الوقوع فجمهور المحققين على عَدمِه، وخالف فيه كثير من المتكلمين، كذا في(المواقف).قال: (وأما الجواز فمنعه الفلاسفة، وبعض أصحابنا كالغزالي،[4] وإمام الحرمين[5]، ومنهم من توقف كالقاضي أبي بكر،

(1) أي الفخر الرازي، ونص كلام السنوسي كما في شرح كبراه ص 192، دار القلم: (واعلم أن هذه الشبهة هي التي غرّت الفلاسفة حتى أنكروا جميع الصفات، وغرّت الإمام الفخر حتى قال ما قال...).

(2) انظر مثلًا: شرح المعالم للفهري ص 339.

(3) قال الفهري في شرح المعالم ص 409، عند قول الرازي: (المسألة الثانية: في أنه ليس عند البشر معرفةُ كُنْهِ حقيقة الله تعالى) ما نصه: {اعلم أن البحث في هذا الأصل يتعلق بثلاث مسائل: - الأولى: هل كُنْه حقيقة الله تعالى معلومة للبشر أم لا؟ - الثانية: إن لم يكن معلوماً لهم فهل يصح أن يكون معلوماً أم لا؟ - الثالثة: إن لم يكن معلوماً فأيُّ شيء هو؟ أما المسألة الأولى: فقد صار جماعة من المعتزلة، وبعض المتكلمين، إلى أنه معلوم للبشر. وصار القاضي، والإمام، والغزالي، و ضرار من المعتزلة، إلى أنه غير معلوم لهم، وهو اختيار الفخر في أكثر كتبه. واختار في كتاب (الإشارة) - وهو من أول مصنفاته - أنه معلوم...}.

(4) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد ص 45- 46.

(5) انظر: البرهان في أصول الفقه 1/ 31، المقدمة.

وضرار بن عمرو،[1] وكلام الصوفية في الأكثر مشعر بالامتناع)،[2] كذا في (شرح المواقف). والذي في(المحصل) ما نصه: (ذهب ضرار من المتقدمين، والغزالي من المتأخرين، أنا لا نعرف ذات الله تعالى، وهو قول الحكماء، وذهب جمهور المتكلمين منا، ومن المعتزلة إلى أنها معلومة هـ).[3]

وقال الإمام أبو حامد في كتاب (الاقتصاد): (إن ذلك غير محال؛ بل العقل يدل على إمكانه بل على استيداعه [4]، الطبع له، إلا أن هذا الكمال في الكشف غير مبذول في هذا العالَم، والنفس في شغل البدَن، وكدرات صفائه، بسببه محجوب عنه. ﴿فإذا[5] بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور﴾. لو زكِيت القلوبُ بالشراب الطَّهور، وصفت بأنواع التصفية والتنقية، لم يمنع أن يستعد بسببها لمزيد استكمال واستيضاح في ذات الله تعالى ،وفي سائر المعلومات، يكون ارتفاع درجته عن العلم المعهود كارتفاع درجة

الإبصار عن السجل،[6] فيعبر عن ذلك بلقاء الله تعالى، أو مشاهدته، أو رؤيته، أو إبصاره، أو ما شئت من العبارات فلا مشاحة فيها بعد إيضاح المعاني ه).[7] فانظره مع ما نُقِل عنه من [8] المنع، لكن كلامه هذا لم يتنزل فيه لإدراك الكُنْه، وإنما تكلم فيه على زيادة الاستيضاح، والمعرفة، والبحث إنما هو في الإدراك بالكُنهِ، وتقدم من كلام الغزالي في (المشكاة)؛ بل لا يعرف اللهَ كنهَ معرفته إلا اللهُ؛ إذ كل معروف داخل تحت سلطنة العارف واستيلائه دخولاً مَّا، وذلك ينافي

(1) ترجمته في: الملل والنحل 1/ 90 - 91، والفرق بين الفرق ص 201 - 202، والمقالات لأبي الحسن 1/ 220 - 222، والتبصير في الدين ص 105 - 106.
(2) انظر المواقف 3/ 204 - 206، المقصد الثاني ، في العلم بحقيقة الذات، المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى، المقاصد للسعد 3/ 157 - 160، المبحث الثاني: في العلم بحقيقته تعالى، وتحرير المطالب للبكي ص 161 - 166، وشرح المعالم للفهري ص 409 - 417، والأبكار، للآمدي 1/ 380 - 382.
(3) انظر: المحصل، للرازي ص 188.
(4) هكذا بالأصل وفي خ م ك - استبداعه - وفي خ ح ب ، و خ ع (استدعاء).
(5) هكذا بالأصل ، والتلاوة هكذا: ﴿إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ﴾ بدون الفاء. سورة العاديات: الآية 9 - 10.
(6) في خ ح ب و خ ع (المحل) وهي الصواب.
(7) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد ص 45 - 46، الدعوى التاسعة في كونه تعالى مرئياً (صفة)
(8) في خ م د، ك زيادة لفظ (العلم) والصواب إسقاطها.

الجلال والكبرياء هـ).[1]

وقال في (المقصد) ما نصُّهُ: (الخاصية الإلهية ليست إلا لله عَزَّ وجَلَّ، ولا يعرفها إلا هو؛ إذ لا يتصور أن يعرفها مثله، ولا مثل له، فلا يعرفها غيره؛ فالحق قولُ (الجنيد)[2] لا يعرف الله إلا الله في الدنيا والآخرة، ولذا لم يعط أَجَلَّ خَلْقِهِ إلا الأسماءَ حَجبَهُ بها، فقال: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾[3]، فوالله ما عرف الله إلا اللهُ في الدُّنيا والآخِرة، وقيل: (لذي النون)[4] حين أشرف على الموت؛ ما تشتهي؟ قال: أعرف اللهَ قبل أن أموت ولو بلحظة، وهذا الآن يشوش قلوب أكثر الضعفاء، ويوهم عندهم القول بالنفي، والتعطيل، وذلك لعجزهم عن فهم مثل هذا الكلام، وأنا أقول: لو قال قائل: لا أعرفُ الله؛ لكان صَادِقاً، ولو قال: لا أعرف إلا الله، لكان صادقاً، ومعلوم أن النفي والإثبات لا يصدقان معاً ؛ بل يقتسمان الصدق والكذب، ولكن إذا اختلف وجْه الكلام تصور الصدق تصور الصدق في الوجَهْينِ، وهو كما إذا قيل لرجَل أتعرف أبا بكْرٍ رضي اللهُ عنه، فقال: ومن يجهله مع ظهوره وانتشار اسمه، فهل على المنابر إلا حديثه، وهل في المساجد إلا ذِكره، لكان صادقاً ولو قال مَن أنا حتى أعْرِفُه[5]،

---

(1) انظر: المشكاة للغزالي، – ضمن رسائله – ص 294، حقيقة الحقائق، وهنا قال: وهذا له تحقق ذكرناه في كتاب (المقصد الأسنى في معاني أسماء الله الحسنى).

(2) سبقت ترجمته.

(3) سورة الأعلى آية :1

(4) هو ثوبان بن إبراهيم الإخميميّ المصري، أبو الفَيَّاض، أو أبو الفيض: أحد الزهاد العباد المشهورين. من أهل مصر. نوبيّ الأصل من الموالي. كانت له فصاحة وحكمة وشعر. وهو أول من تكلم بمصر في (ترتيب الأحوال ومقامات أهل الولاية) فأنكر عليه عبد الله بن عبد الحكم. واتهمه المتوكل العباسي بالزندقة، فاستحضره إليه وسمع كلامه. ثم أطلقه، فعاد إلى مصر. وتوفي بجيزتها. (ت: 245 هـ). انظر: وفيات الأعيان 1/ 315 – 318، وميزان الاعتدال 2/ 33 – 34، ولسان الميزان 3/ 431 – 432، وحلية الأولياء 9/ 331 – 332، وتاريخ بغداد 9/ 373 – 374.

(5) هكذا ضبطت في خ م د، بالرفع. مع وجود (حتى) الناصبة للفعل، ويمكن أن يكون قد لاحظ كون الفعل حالاً أو مؤولاً بالحال فرفعه. على حدّ قوله تعالى ﴿حتى يقولُ الرسولُ﴾ البقرة آية: 214، بِالرَّفع، على قراءة (نَافِع) وَالْبَاقُونَ قرأوا بِالنَّصْبِ. انظر: تفسير القرطبي 3/ 34. وذكر القرطبي الوجهين – الرفع – والنصب – في الفعل الذي دخلت عليه (حتى) عن سبويه. وإلى الوجهين أشار ابن مالك في (الخلاصة) بقوله: وتِلْوَ حتَّى حَالاً أو مُؤَوّلاً به ارْفَعَنَّ وانصب المستقبَلَا. انظر: حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك 3/ 436 – 437، لأبي العرفان محمد بن علي الصبان الشافعي (ت: 1206هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، الطبعة: الأولى 1417 هـ –1997م.

لا يعرف الصديق إلا مثله أو فوقه؛ إنما مثلي من سمع اسمه أو صفته، وأما دعواه معرفته فمحال، لكان صادقاً أيضاً، وهذا أقرب للتعظيم والاحترام، وكذا ينبغي أن يفهم قول مَن قال لا أعِرف الله، أنظر تَمامَهُ فقد أطال).[1]

قولُهُ: {وأما المعقول فقال الإمام فخر الدّين [2]الدليل عليه لخ}، هذا دليل عدم الوُقوع، وأما دليل عدم الإمكان؛ فهو أن المعقول إما بالبدِيهَة، وحقيقتهُ تعالى ليست بديهيّة، وإما بالنظر، فإما بالرَّسْم ولا يفيد الحقيقة، وإما بالحدّ ولا يمكِن تحدِيدها؛ لعدم التركيب. والجواب منع حصر الإدراك بالكُنهِ في البديهة، والحد لجواز أن يخلق الله تعالى علماً متعلقاً بها، ليس ضرُوريّاً بالقياس إلى عموم الناس، في شخص بلا سابقة نظر هـ).[3]

قولُهُ: {واعترض عليه بأنه لا نزاع أنه تعالى مُمَيَّز بهذه الأوصاف}.[4] فيه أنه لا محل لهذا الاعتراض؛ إذ لم يَدّع الفخرُ في هذا الأمر نزاعاً، وإنما ادَّعى أن هذه الأمور غير ذاته الكريمة، واستدل على ذلك بدليل ينتظم من الشكل الثاني.[5]

قولُهُ: {قلنا هذا راجع إلى التسمية لخ}. فيه نظر، إذ ليس الكلام في تسميته كُلّيّاً، بل في ثبوت معنى الكليّة له.

قولهُ: {وإلا فالعلم بالتميز في الوُجُود يستدعي لخ}، فيه نظر؛ لأن ذلك لا ينفي عنه الكُليّة، والذات ليست بكُليّة، فتغايرا. ثم إن العلم بالتميز في الوُجُود؛ لا يستلزم معرفة الذات بالكُنْه.

---

(1) انظر: المقصد الأسنى في معاني أسماء الله الحسنى، للغزالي ص 49 - 50.

(2) انظر: معالم أصول الدين بشرح ابن التلمساني ص 409، المسألة الثانية: في أنه ليس عند البشر معرفة كنه حقيقة الله تعالى. وقد حقق ابن التلمساني في الشرح المسألة وساق آراء العلماء والفرق...

(3) من قول أبي حفص (أن المعقول إلى قوله سابقة نظر) هو نص كلام العضد في المواقف 3/ 205، المقصد الثاني في العلم بحقيقة الله.

(4) علق اليوسي في حواشي شرح الكبرى 2/ 347 - 348 على هذه الفقرة من كلام السنوسي بقوله: (هذا الاعتراض يتجه إن كان النزاع في إدراك الحقيقة العقلية، وأما إن كان نزاعاً في إدراك العين فكلام الفخر لا يرد عليه اعتراض من هذا الوجه...).

(5) انظر: شرح المعالم لابن التلمساني ص 414 - 415. فقد قرّر هذا الشكل وأجاد.

قوله: {فمن ذلك القِدَم[1]}. اعلم أن الصفات ثلاثة أقسام[2]: **الأول** الأحوال، ولم يجوز تجددها في ذاته، إلا **أبو الحسيْن من المعتزلة**؛ فإنه قال: بتجدد العالمية فيه بتجدد المعلُومات. كذا في (**أبكار الأفكار**) **للآمدي**.[3] الثاني: الإضافات. وقد اتفق على جواز تجددها؛ فهو سبحانه موجود مع العَالَم بعد أن لم يكن معَهُ . الثالث: السُّلوب مما يستحيل اتصاف الباري به، امتنع تجدده، ككونه ليس بجوهر ولا عرض؛ وإلا جاز فإنه تعالى موْجُود مع كُلّ حادث، وتزول عنه هذه المعية إذا عدم الحادث، فتجدّد له صفة سَلب بعد أن لم تكُن

والجمهور من العقلاء على منع كونه تعالى محَلاً للحوادث.[4] وقال **المجُوس**: يجوز أن تقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقاً، وقال **الكرامية**: يجوز

---

(1) القِدَم قد يطلق في مقتضى اللسان على ما توالت عليه الأزمنة، كما قال الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ سورة يس آية 38، وبهذا الاعتبار يقال: أساس قديم، وبناء قديم. وهذا الإطلاق بهذا الاعتبار منتفٍ عن الباري – سبحانه – إذ وجوده ليس وجوداً زمنياً، ولا نسبة للزمان إلى وجوده ألبتة. وقد يطلق – القدم – على ما لا أول لوجوده، فيستدعي ذلك فهم الأولية ليعقل نفيها. والأولية: إشارة إلى انتهاء الوجود بحيث لم يكن موجوداً قبل وجوده، وهو معنى الحدوث، ويعبر عنه بسبق العدم، وسبق العدم أمر إضافي. فنفيُ هذه الإضافة عُبِّر عنها ب (العدم). انظر: شرح المقترح على الإرشاد 1/ 226، وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد ص 64 – 65، ورائحة الجنة شرح إضاءة الدجنة ص 45، وحاشية الدسوقي على أم البراهين ص 115 – 119. وقال البكي في (تحرير المطالب) ص 102 ما نصه: (أقول: اعلم أن الأشاعرة اختلفوا في صفة القِدَم؛ فنقل عن الشيخ – يعني أبا الحسن الأشعري – أنها من صفات المعاني، وهو قول ابن سعيد. وقيل من الصفات النفسية، وإليه رجع الشيخ. والحق أنها من الصفات السلبية – يعني النفية لأنها نفت عن الله ما لا يليق به وهو العدم السابق على الوجود – فلا تكون من الصفات النفسية ولا المعنوية، إذ السلب داخل في مفهومها، إذ القدم هو عدم سبقية العدم على الوجود).

(2) انظر: في أنواع الصفات شرح المعالم ص 249، وانظر كذلك في أقسام الصفات الأبكار للآمدي 2/ 458– 467 وج 1/ 185. وشرح المقترح على الإرشاد 1/ 221– 222، 275– 276، والمقاصد 3/ 51– 52، وتحرير المطالب ص 54– 55.

(3) انظر: أبكار الأفكار للآمدي 1/ 238، والمواقف للعضد 3/ 51.

(4) انظر: شرح المعالم للفهري ص 230، فقد ردّ على من يقول بهذا القول. وقد أجاد الإمام البكي في (تحرير المطالب لما تضمنته عقيد ابن الحاجب) ص 118 – 119، حيث قال – عند قول ابن الحجب: واستحالة قيام الحوادث به – ما نصه: (أقول: المَعْنِيُّ من هذا المعتقد أن صانع العالم يستحيل أن تحل الحوادث به. والمراد هنا بالحوادث: ما له وجود حقيقيّ مسبوق بالعدم، لا المتجدِّد من الصفات الإضافية التي لا وجود لها، ككونه جل وعلا قَبْلَ العالَم ومعَهُ وبعدَه، أو السلبية ككونه مثلاً غير رازق لزيد الميّت، ولا ما يتبع تعلقَ صفاته كالخالق والرازق، فإن هذا كله ليس محَلَّ النِّزاع، وبالجملة، فَفَرْقٌ بين الحادث والمتجدِّد، فهو جل وعلا لا يتصف بحادث، ويجوز اتصافه بالمتجدِّد، إذ الصفات المتجددة محضُ اعتبار وإضافة، فلم يلزم من ذلك محال. وبهذا التحقيق يعلم محل النزاع، وهو الذي حرّرناه. وقد أجمع أهل السنة والجماعة على أنه – جل وعلا – لا يكون محَلاً للحوادث بذلك التفسير المذكور...).

أن يقوم به كل حادث يحتاج الباري إليه في الإيجاد، ثم اختلفوا في ذلك الحادث، فقيل هو الإرادة، وقيل هو كلمة (كن)[1].

قوله: {ودليل وجوبه لخ} هذا الدليل الذي ذكره المصَنِّف؛ مبني على أربع مُقدِّمات: الأولى أن لكل صفة حادثة ضدّاً. الثانية ضدّ الحادث حادث. الثالثة الذات لا تخلو عن شيء وضده. الرابعة ما لا يخلوَ عن الحوادث فهو حادث، وصرح في (**المواقف وشرحها**)[2]؛ بأن الثلاث الأُوَل من هذه المقدمات مشكلة، ولا دليل على حقيقتها، فلا يصح الاستدلال بها. وقد استضعفَهُ أيضاً في (**شرح المقاصد**) ونصُّه: (الرابع:[3] أنه لو جاز اتصافه بالحادث، لزم عدَم خُلُوّه عن الحادث، فيكون حادثاً لَما سبَق في حدوث العالَم، ولمساعدة الخَصم على ذلك. وأما الملازمة فلوجهْين: أحدهما أن المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضِدّه، وضد الحادث حادث[4]؛ لأنه منقطع إلى الحادث ولا شيء من القديم، كذلك لِما تَقَرّر أن ما ثبت قِدَمه استحال عدَمه.

وثانيها أنه لا يخلو عنه وعن قابليته، وهي حادثة لِما مرّ من أن أزلية القابلة[5] يستلزم جواز أزلية المقبول؛ فيلزم جواز أزلية الحادث، وهو محال، وكلا الوجهين ضعيف، أما الأول: فإنه إن أريد بالضد ما هو المتعارف؛ فلا نسلم أن لكل صفة ضدا، وأن الموصوف لا يخلو عن الضدّين، وإن أُرِيد مجرد ما يُنَافيه وجوديا كان أو عدميا، حتى إنَّ عَدَم كلِّ شيء ضِدٌّ له، ويستحيل الخلو عنهما؛ فلا نسلم أن ضد الحادث حادث؛ فإن القِدَم والحدوث إن جعلا من صفات الموجود خاصة، فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم، ولا حادث، وإن أطلق على المعدوم أيضاً؛ كونه غير مسبوق بالوجود أو مسبوقاً به، فهو قديم، وامتناع زوال القديم؛ إنما هو في

---

(1) من قول أبي حفص (اعلم أن الصفات إلى قوله كلمة كن) هو نص عبارة المواقف 3/ 52 - 53، المرصد الثاني: في تنزيهه تعالى، المقصد السادس: في أنه تعالى يمتنع أن يقوم بذاته حادث.

(2) انظر: المواقف وشرحها 3/ 48 - 56، نفس الموضوع السابق قول أبي حفص (...مبني على أربع مقدمات إلى قوله الاستدلال بها) هو نص عبارة المواقف.

(3) هكذا بالأصل، وباقي خ. وفي المقاصد (الثالث).

(4) في خ م ك (حادثة) بالتاء ولعلها غلط.

(5) في هامش خ ح ب عنوان (قولهم القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده وما قيل في ذلك).

الوجود لظهور زوال العدم الأول لكل حادث. وأما الثاني؛ فلأن القابلية اعتبار عقلي؛ معناه إمكان الاتصال، ولو سلم؛ فأزليتها إنما تقتضي أزلية جواز المقبول أو إمكانه، لا جواز أزليته ليلزم المحال، وقد عرف الفرق هـ).[1] **والمصنف لم** يتنزل لإثبات أن لكل صفة ضداً وجودياً، وقوله: (لو لم يكن القبول نفسياً لزم **الدور** أو **التسلسل**). مبني على أن القبول وجودي؛ وهو محال، لجواز أن يكون أمراً اعتبارياً، والتسلسل في الأمور الاعتبارية لايستحيل، وقد تقدم الكلام على هذه المسألة. في مبحث استحالة خلو الأجرام عن الأعراض.

قوله: {بل وجوباً مطلقاً بسحب الذات}،[2] فيه نظر واضح، وذلك لأن الاتصاف بالصفات المذكورة، يجب للمُوجِد بالاختيار، لا لذاته؛ بل لوصف الإيجاد لأنه مصححات له، فلا تكون القضية ضرورية مطلقة؛[3] بل مشروطة عامة فهي من الوصفيات لتقييد ضرورتها بوصف الموضوع؛ على معنى أن الضرورة فيها لأجل الوصف، كقولك كل متعجب ضاحك بالضرورة لأجل التعجب. نعم هي أزلية أبدية، ولا تنافي بين كونها كذلك وكونها وصفية.

قوله: {فصح إذاً لخ}، اعلم أن دلالة الفعل على وجوب تلك الصفات، من حيث توقفُه عليْه؛ إذ لو كانت ممكنة لم يصح؛ لأن إمكانها يستلزم حدوثها، وحدوثها يستلزم الدور أو التسلسل، وكلاهما محال، فإما أن يستمر عدمُها فلا يوجد العالم. وهو باطل، وإما أن تكون واجبة وهو المطلوب، فإذا كان ذِكر الدور والتسلسل في هذا الوجه بياناً لوجه دلالة الفعل على الوجوب، كما قررناه كان

---

(1) انظر: شرح المقاصد 3/ 48، المبحث الرابع: امتناع اتصاف الواجب بالحادث.

(2) النص الكامل للسنوسي في شرح كبراه ص 210، دار القلم: (جوابه: منع أن الأفعال إنما دلت على وجوب تلك الصفات لفاعلها وجوباً وقتياً، بل وجوباً مطلقاً بحسب الذات، بحيث يستحيل عروّ الفاعل عن تلك الصفات مطلقاً).

(3) الضرورة المطلقة هي القضية التي يثبت فيها الحكم على موضوعه ما دامت ذاته، وسميت مطلقة لأن الحكم فيها غير مقيد بوصف أو وقت، فإذا ثبت الحكم باعتبار وقت معين؛ فهي قضية وقتية مطلقة. والوقتية أعم من الضرورية المطلقة، لأنه إذا ثبت الحكم بحسب الذات، وجب بحسب الوقت، ولكنه إذا وجب بحسب الوقت، فليس من الضروري أن يجب بحسب الذات، فهما يجتمعان في مثل: بالضرورة كل إنسان حيوان،أي بحسب ذاته، أو وقت كونه إنساناً، وتنفرد الوقتية في مثل: كل كاتب متحرك الأصابع وقت الكتابة. انظر: تعليق الدكتور: عبد الفتاح عبد الله بركة على شرح السنوسية الكبرى ص 210.

الواجب أن يقتصر في هذا المطلب؛ الذي هو قدم الصفات على إبطال الحدوث، بما يلزم من الدور أو التسلسل، فإنه مستقل بإفادته، وأن لا يذكر شيء من هذه المقدمات التي هي في حيِّز المنْع، ثم يجعل هذا الدليل من تتمة الأول، فإن فيه تحليفاً[1] ومصادرة .

قوله: {وهل يستلزم سبق النظر لخ}.[2] صوابه، هل يشترط سبق النظر في حصوله وقبوله عقلاً أو عادة؟ ولقد كان المصنف في غنىً عن هذا الكلام، المشتمل على هذه الدعاوى الممنوعة، والاستدلالات الواهية، كقوله: لأن قبول الجوهر نفسي؛ فقد مرَّ منعُه، ويعني الجوهر المتصف بالعلم، وكقوله: وتقدم النظر لا يصلح لخ؛ فإن سبقية النظر تجامع العِلم ولا تنافيه . وكقوله: فاللاتفاق على أن العلم النظري يجوز أن يقع ضرورياً، فإن المراد بالضروري ما يحصل بدون نظر، وكأنه قال لا يشترط النظر في حصول العلم؛ لأن العلم يحصل بدونه اتفاقاً، وفي حكاية الاتفاق نظر، فإن من يقول باشتراط النظر عقلاً، لا يجوز حصوله بدونه، وإلا لتهافت؛ كيف والشرط يلزم من عدمه العدم .

قوله: {وتأويل الآية[3] أن المراد الإخبار لخ}، هذا ثاني وجهينْ ذكرهما **صاحب الكشاف**، ونصه: (فإنْ قلتَ كيف وهو عالم بذلك فيما لم يزل، قلتُ: لم يزل يعلمه معدوماً، ولا يعلمه موجوداً، إلا إذا وُجد، والمعنى وليتميزن الصادق منهم والكاذب، ويجوز أن يكون وعداً ووعيداً، كأنه قال: وليُثِيبَنَّ الذين صدقوا وليُعَاقِبَنَّ الكافرين هـ).[4] والوجه الأول غير صحيح؛ لاقتضائه أن علمَهُ به موجوداً، يتأخر بالزمن عن وجوده، فيكون العِلم متجدداً حادثاً، وهو باطل،

---

(1) هكذا بالأصل وباقي خ. وهي غير واضحة. ويقال في اللغة: حلَّفهُ تحليفاً: استحلفه. انظر: القاموس المحيط ص 802. ويقال أيضاً: صادره على كذا: طالبه به. المصدر السابق ص 423.

(2) عنوان هذه الفقرة – كما في شرح الكبرى بتعليق عبد الفتاح ص 212 – هو: (علمه تعالى غير كسبي ولا ضروري).

(3) المراد بالآية: هي قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾. سورة الملك آية: 14.

(4) انظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل 3/ 439، سورة العنكبوت، الآية 1 – 3، لأبي القاسم محمود بن عمر بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت: 538هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة – 1407 هـ.

وما يقال من أن العِلم تبع للمعلوم؛ لا يراد به التبعية الزمانية؛ وإنما أرادوا أنه مطابق له، والأصل في هذه المطابقة هو المعلوم، وعلمه تعالى حضوري؛ بمعنى أن الأشياء كلها حاضرة لديْه، بأزمنتها وأوقاتها الخاصة، وحضرة الأزل منزهة عن النسبة الزمانية؛ فعلمه تعالى ليس بزماني، وليس فيه انتظار، وسنذكر إيضاحه فيما سيأتي إن شاء الله.

قوله: {بلا كاف ولا نون}،[1] يحتمل وجهين: أحدهما أن يكون هناك أمر، وكلام منزه عن الحروف، يتعلق بالمعلوم عند إرادة تكوينه، واستشكال تعلق الأمر بالمعدوم، إنما يَرد في الأمْرِ التكليفي، لا التصريفي، وثانيها: أنه لا أمر؛ وإنما هو تمثيل لسرعة التكْوين، وانقياد الأشياء إلى قدرته تعالى. وعدم تعاصيها عليه، فلا مشقة عليه في التكْوين، وعلى هذا الوجه اقتصر صاحب **الكشاف هـ**).[2]

قوله: {وأما وجه الاستحالة في الغرض الراجع إلى خلقه لخ}. قد اشتهر عن الفقهاء[3] أنهم قائلون: بأن **أفعال الباري تعالى تابعة للحِكَم والمصالح، تفضُّلًا لا وجوباً**، كما يقوله المعتزلة، ومرادهم ارتباطها بالحِكَم، والمصالح؛ لا أنها تابعة لها في الوجود؛ بل هي تترتب على شِرْعتها ؛فهي ثمرات لتعلقها، يعود نفعها على العباد، وليست عِلَلاً غائية[4] باعثة له تعالى، كما يقوله المعتزلة، وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعال الباري؛ فهي محمولة على الفائدة والمنفعة، دون الغَرَض،[5] والعلة الغائية، كما حرره السيد المحقق في بعض رسائله،[6] وسنذكر كلامه إن شاء الله.

---

(1) هو تعليقه - كما في شرح كبراه ص 216- على الآية 12 من سورة يس ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾.

(2) انظر: الكشاف، للزمخشري 4/ 31، عند تفسيره للآية 77- 83. من سورة يس.

(3) انظر مثلًا: تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، للبكي ص 198- 200، فقد نقل عن الرازي ما ذهب إليه الفقهاء. وانظر أيضاً: الأربعين للرازي ص 245- 246، والمحصل ص 149، وشرح المعالم ص 478.

(4) العلة: هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجًا مؤثرًا فيه. والعلة الغائية أن يكون المعلول لأجلها. انظر: التعريفات ص 154، ومعجم مقاليد العلوم ص 73، والأبكار للآمدي 2/ 618- 620.

(5) الغَرَض، محرَّكةً: هَدَفٌ يُرْمَى فيه. وَتَقُولُ: غَرَضُهُ كَذَا عَلَى التَّشْبِيهِ بِذَلِكَ أَيْ مَرْمَاهُ الَّذِي يَقْصِدُهُ وَفُعِلَ لِغَرَضٍ صَحِيحٍ أَيْ لِمَقْصِد. انظر:القاموس المحيط ص 648، والمصباح المنير ص 445.

(6) لم أقف على هذه الرسالة.

قوله: {أو يكون كلامه حرفاً أو صوتاً لخ}، اعلم (أن[1] هاهنا قياسين[2] متعارضيْن؛ أحدهما أن كلام الله تعالى صفة له، وكل ما هو صفة له فهو قديم، فكلامه تعالى قديم.

وثانيهما: أنه كلام مؤلف من أجزاء مترتبة، متعاقبة في الوجود، وكل ما هو كذلك فهو حادِث؛ فكلامُه حادِث، فافترق المسلمون إلى فِرَق أربع: ففرقتان منهم ذهبوا إلى صحة القياس الأول، وقَدَحت إحداهما في صغرى[3] الثاني، والأخرى في كُبْرَاهُ،[4] وفرقتان أخريان ذهبوا إلى صحة الثاني، وقدموا[5] في إحدى مقدمتي الأول، كذلك قال في (**المواقف وشرحها**)[6]، ثم قال الحنابلة: كلامُه حروف وأصوات، يَقُومان بذاته، وأنه قديم، وقد بالغوا في ذلك، حتى قال بعضهم جَهْلاً الجلد والغلاف قديمان، فضلاً عن المصحف، فهؤلاء صححوا القياس الأول، ومنعوا كبرى الثاني، وهو باطل بالضرورة؛ فإن حصول كل حرف من الحروف التي تركب منها كلامه، على زعمهم، مشروط بانقضاء الآخر، فيكون له أول فلا يكون قديماً، وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء، فلا يكون هو أيضاً قديماً؛ بل حادثاً، فكان المجموع المركب منها، **والكَرَّامِيّة** وافقوا **الحنابلة**؛ في أن كلامه حروف وأصوات، وسلموا أنها حادثة، لكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تعالى، لتجويزهم قيام الحوادث به. فقد قالوا بصحة القياس الثاني، وقدحوا في كُبرى القياس الأول، وقالت المعتزلة كلامه تعالى أصوات وحروف، كما ذهب إليه الفِرْقَتانِ المذكورتان، لكنها ليست قائمة بذاته تعالى، بل يخلقها الله في غيره؛ كاللوح المحفوظ، أو جبريل أو النبي، وهو حادث، كما ذهبت إليه الكرامية خلافاً للحنابلة؛ فهم أيضاً صححوا القياس الثاني، لكنهم قدحوا في صغرى القياس

(1) من قول أبي حفص (أن هاهنا قياسين إلى قوله بذاته تعالى) نص منقول من المواقف وشرحها. 3/ 133 - 134.
(2) هكذا بالأصل، وخ ح ب، وخ ع. وشرح المواقف 3/ 133. وهي الصواب. وفي خ م د، ك (قياس) بالإفراد.
(3) وهي المقدمة الأولى.
(4) وهي المقدمة الثانية المصورة بالصور الكلي.
(5) كذا بالأصل، وباقي خ. والصواب (وقَدَحُوا).
(6) انظر: المواقف وشرحها 3/ 133.

الأول، وهي أن كلامه تعالى صفة له، وهذا الذي قالته **المعتزلة**، لاننكره نحن، بل نقول به، ونسميه كلاماً لفظياً، ونعترف حدوثه وعدم قيامه بذاته، لكنا نثبت أمراً وراء ذلك؛ وهو المعنى القائم بالنفس؛ الذي يعبر عنه بالألفاظ، ونقول هذا الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته، فنمنع صغرى القياس الثاني، ونزعم أنه غير العبارات؛ إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة، والأمكنة، والأقوام، ولا يختلف ذلك المعنى النفسي.

بل نقول: ليس تنحصر الدلالة في الألفاظ؛ إذ قد يدل عليه بالإشارة والكتابة، كما يُدَل عليه بالعبارة والطلب؛ الذي هو معنى قائم بالنفس واحد، لا يتغير بتغير العبارات، ولا يختلف باختلاف الدلالات، وغير المتغير غير المتغير،[1] ونزعم أنه؛ أي المعنى النفسي الذي هو الخبر، غير العلم؛ إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه، بل يعلم خلافه، أو يشك فيه، وأنه غير الإرادة؛ لأنه قد يأمر الرجل بما لا يريده؛ كالمختبر لعبده هل يطيعه أولا، وكالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه؛ فإنه قد يأمره وهو يُريد أَنْ لا يفعل المأمور به، ليظهر عُذْرُه عند من يَلُومُه، فإذَنْ هو صفة ثالثة مغايرة للعلم، والإرادة قائمة بالنفس، ثم نزعم أنه قديم؛ لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى هـ)[2]. وقد اعترض عليه ما ذكره في صورتي المختبر والمعتذر؛ فإن الموجود فيهما هو صيغة الأمر، لا حقيقته؛ إذ لا طلب فيها أصلاً، كما لا إرادة قطعاً، ثم قال في المواقف وشرحها: ولو قالت المعتزلة إنه إرادة فعل، يصير سبباً لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر به، عنه أن يصير سبباً؛ لاعتقاده إرادته لما أمر[3] به لم يكن بعيداً، لأن إرادة فعل كذلك موجودة في الخبر والأمر، ومغاير لما يدل عليها من الأمور المتغيرة والمختلفة، وليس يتجه عليه أن الرَّجُل قد يخبر بما لا يعلَمُ، أو يأمر بما لا يريد، وحينئذ لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات، مغاير للإرادات، كما يدَّعيه الأشاعرة، لكني لم أجده في كلامهم، بل الموجود في

---

(1) في هامش خ ح الأصل طرة شارحة لهذه الفقرة: (أي والذي ليس بمتغير وهو النفسي غير ما هو متغير وهو اللفظي).

(2) انظر: المواقف وشرحها 3/ 133 – 134، المقصد السابع، في أنه تعالى متكلم.

(3) هكذا بالأصل (أمر) وكذلك في خ م ك. وهو الصواب. وفي باقي خ (أقر)

كلامهم أن مدلول العبارات في الخبر؛ راجع إلى العلم القائم بالمتكلم، وفي الأمر راجع إلى إرادة المأمور به، وفي النهي إلى كراهية المنهي؛ فلا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات، وقد مر ما فيه هـ)[1].

قال السعد في (شرح المقاصد) بعد نقله كلام (العضد) ما نصه: (وأنا قد وجدت في كلام بعض المعتزلة ما يشعر بذلك، حيث قال: لا نسلم وجود حقيقة الإخبار والطلب في الصورتين المذكورتين، بل إنما هو مجرد إظهار أمارتها، وقريب من ذلك ما قال (إمام الحرمين) في (الإرشاد):[2] فإن قالوا: الذي يجده في نفسه هو إرادة جعل اللفظ الصادر عنه أمراً، على جهة ندب أو إيجاب؛ فهذا باطل؛ لأن اللفظ يتصور مع أن الطلب بحاله، والماضي لا يراد، بل يتلهف عليه، وبالضرورة نعلم أن ما نجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفاً هـ).[3]

ثم قال في(المواقف): (إذا عرفت هذا؛ فاعلم أن ما يقول المعتزلة؛ وهو خَلْقُ الأصوات والحروف وكونها حادثة، فنحن نقول به، ولا نزاع بينَنا وبينَهُم، وما نقوله نحن ونثبته من كلام الناس، فإنهم ينكرون ثبوته، ولو سلَّموه لم ينفوا قدمه، فصار محل النزاع بينَنا وبيْنَهُم نفي المعنى وإثباته، فإذاً الأدلة الدّالّة على حُدُوث الألفاظ؛ إنما تفيدهم بالنسبة إلى الحنابلة، وأما إلينا؛ فيكون نصباً للدّليل في غير محلّ النزاع، وأما ما دل على حدوث القرآن مطلقاً، بحيث يُمكِن حملهُ على حدوث الألفاظ، لا يكون لهم فيه حجة علينا، ولا يُجْدِي عليهم؛ إلا أن يذهبوا على عدم المعنى الزائد على العلم والإرادة هـ)[4].

وقال إمام الحرمين في(الإرشاد): (إن من مذهب أهل الحق أن الباري سبحانه متكلم بكلام أزلي لا مفتتَح لوجوده هـ).[5] وقد أشعر كلامه بأن للحق

(1) انظر: شرح المواقف 3/ 134 – 135.

(2) انظر: الإرشاد للإمام ص 98. فصل أنكرت المعتزلة الكلام النفسي.

(3) انظر: شرح المقاصد 3/ 110 – 111.

(4) انظر: شرح المواقف 3/ 135.

(5) انظر: الإرشاد ص 107 – 108، ونص عبارة الإرشاد (..إلا مذهب أهل الحق في وصف الباري تعالى متكلماً بكلام قديم أزلي). أما ما نقله أبو حفص عن الإمام صاحب الإرشاد، فانظر: ص 93، فصل الله متكلم آمر ناه. مكتبة الثقافة الدينية.

سبحانه كلاماً بمعنى التكلّم، وكَلاَماً بمعنى المتكلم بِهِ، كما تقدم تقريره في أول الكتاب، وبيانه أن المتكلم هو ذو التكلم؛ لأن المشتق يدل على الذات من حيث قيام مبديه بها، كما هو المعلوم من استقراء اللّغة، وهو مفادُ ما نقلهُ عن الأشعري؛ حيث قال: قال شيخنَا[1] - رحمَهُ اللهُ تعالى - : الكلام ما أوجب لمحلِّه كونه متكلمًا هـ[2]، والذي يوجب له كونه متكلماً أولاً وبالذات؛ هو المتكلم؛ إذ هو المنافي للسكوت والآفة، ثم إن إمام الحرمين[3]، نظر في تعريف الأشعري هذا، ولم يبين وجه النظر، ووجه بأنه لا يصح أن يكون حداً ولا رسماً؛ بل هو تعريف بالأخفى، ومشتمل على الدور الصريح، وأجيب بأنه أراد التعريف اللفظي، وهو لا يقدح فيه إيراد المرادِف، ولا إيراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف؛ لأن مرجعه إلى التصديق والحكْم، بأن هذا اللفظ بإزاء ذلك المعنى، كما بينه السيد في (شرح المواقف).[4] وفي (حواشي شرح التجريد) : (وقد دل كلام الأشعري المذكور أن الكلام عنده غير العِلم والإرادة؛ لأن شيئاً منهما لا يوجب لمن قام به كونه متكَلِماً).[5]

قوله: {وذهبت الحشوية لخ} اعلم أنه لمّا امتدَح (صاحب المواقف) في خطبة كتابه القرآنَ بقوله، (كتاباً كريماً وقرآناً قديماً، ذا غايات ومواقف، محفوظاً في القلوب، مقْرُوّاً بالألسن مكتوباً في المصاحف قال (السيد) ما نصُّه: وصف القرآن بالقِدَم، ثم صرَّح بما يَدُلّ على أنه هذه العبارة المنظومة، كما هو مذهب السلف؛ حيث قالوا: إن الحفظ والقراءة والكتابة حادثة، لكن متعلقها - أعني

(1) أي الأشعري

(2) انظر: شرح الإرشاد ص 96، فصل: في حقيقة الكلام وحده ومعناه.

(3) أي قال (وهذا فيه نظر عندنا). المصدر السابق

(4) انظر: شرح المواقف 1/ 16، في شرح خطبة الكتاب، وج 3/ 141 - 142، المقصد السابع: في أنه تعالى متكلم.

(5) يعني: تجريد الكلام، للعلامة، المحقق، نصير الدين، أبي جعفر: محمد بن محمد الطوسي. (ت: 672هـ) وسماه: (بتجريد العقائد). وممن شرحه: شمس الدين: محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني. (ت: 746هـ) وهو الأصفهاني، المتأخر، المفسر. وسماه: (بتشييد القواعد، في شرح تجريد العقائد). وقد اشتهر بين الطلاب: (بالشرح القديم). وعليه حاشية عظيمة: للعلامة، المحقق، السيد، الشريف: علي بن محمد الجرجاني. (ت:816هـ). وقد اشتهر هذا الكتاب بين علماء الروم: (بحاشية التجريد). انظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون 1/ 346. لمصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة (ت: 1067هـ).

المحفوظ المقرُوّ المكتوب - قديم، وما يتوهم من أن ترتب الكلمات والحروف، وعروض الانتهاء والوُقوف، مما يدُل على الحُدُوث فباطل؛ لأن ذلك القُصور في آلات القراءة، وأما ما اشتهر عن الشيخ الأشعري، من أن القديم معنىً قائم بذاته تعالى، قد عبَّر عنها بهذه العبارة الحادثة، فقد قيل: إنه غلط من الناقل، منشأهُ اشتراك لفظة المعنى بين ما يقابل اللفظ، وبين ما يقوم بغيره، وسيزداد ذلك وضوحاً فيما بَعْدُ إن شاء الله تعالى هـ)[1]. ثم قال قدِّس سّره في (الإلهيات) ما نصّه: (واعلم أن للمصنف - **يعني العضد** - مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى، على وفق ما أشار إليه في خطبة الكتاب، ومحصولها أن لفظ المعنى: يطلق تارة على مدلول اللفظ، والأخرى على الأمر القائم بالغير. **فالشيخ الأشعري**[2] لما قال: الكلام هو المعنى النفسي، فَهِم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده؛ وهو القديم عنده، وأما العبارات فإنما تسمى كلاماً مجازاً؛ لدلالتها على ما هو كلام حقيقي، حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضاً، لكنها ليست كلامه حقيقة، وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ، له لوازم كثيرة فاسِدَة؛ كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دَفَّتَي المصحف، مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة، وكعَدَم المعارضة والتَّحدِّي بكلام الله الحقيقي، وكعدم كون المقرُوّ والمحفوظ كلامه حقيقة، إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدِّينيّة.

فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني، فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ، والمعنى جميعاً قائماً بذاته تعالى، وهو مكتوب في المصاحف مقرُوّ بالألسُن، محفوظ في الصُّدُور، وهو غير الكتابة والقراءة، والحفظ الحادثة، وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة، فجوابُه أن ذلك الترتب إنما هو في التلفظ، بسبب عدم مساعدة الآلة؛ فالتلفظ حادث، والأدلة الدّالّة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الأدِلة، وهذا الذي ذكرناه، وإن كان مخالفاً لما عليه متأخرو أصحابنا، إلا أنه بعد التأمل يعرف حقيته[3] تم

(1) انظر: شرح المواقف 1/ 16، خطبة الكتاب.
(2) انظر مذهب الإمام الأشعري في الكلام في (مقالات أبي الحسن) ص 60 - 69، لابن فورك.
(3) هكذا بالأصل وفي خ ح ب وخ ع وخ م د، ك (حقيقة) وفي خ ح ب (حقيقته).

كلامُهُ. وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد **الشهرستاني** في كتابه المسمى (**بنهاية الاقدام**)[1]، ولا شك في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة هـ، كلامه رحمه الله)[2]. وما أشار إليه من كلام الشهرستاني في (نهاية الاقدام) هو قوله: (ثم نقول: ليس يشك العاقل أن الكلام معنى من المعاني؛ سواء كان ذلك المعنى عبارة منظومة من حروف مَنْطُوقَة، وأصوات مقطعة، أو صفة نفسية، ونطقاً عقلياً من غير حرف وصوت هـ)[3].

فأطلق المعنى على الأمر القائم بالغير، لا على ما يقابل اللفظ، وقال أيضاً: قولهم: إن الاختلاف والكثرة في الأخبار والأوامر؛ لا ترجع إلى العبارات فقط؛ إذ العبارات لا بُدَّ أن تطابق المعاني، صحيح لكن تلك المعاني المختلفة يحيط بها علم واحد، وأن تلك المعلومات المختلفة وإن استدعت في الشاهد كلمات ومعاني مختلفة؛ فقد أحاط بها معنى واحد، وهو القول الحق الأزلي، واختلاف الزمن بالماضي والحاضر والمستقبل، لا يؤثر في نفس القول: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾.[4]؛ كاختلاف الحال في المعلومات التي وجدت وستوجد، لا تؤثر في نفس العلم إلى أن قال؛ ومن وجد قسطاً من نسائم الروحانيات، ورتع في أطراف رياض المعقولات، وإن كان عليها غير واغل في حِماها؛ علم قطعاً أن العقل إحدى الإدراك، والنفس وحداني القول، وإنما التكثر في عالم الحِسِّ، قال وإذا كانت عقولنا ونفوسنا على هذا النمط من التوحيد، فكيف الظن بقدس الإحاطة الأزلية، ووحدانية الكلمة السرمدية؟ هـ).[5]

وحاصله الرد على من زعم أنه لو كان هناك كلام نفسي، لكان مرتباً متكثراً، بتركب المعاني وتكثرها؛ كاللفظي بمنع الملازمة، وبيان الفَرْق في الشاهد، وقد ظهر منه أن النفسي ليس هو المعاني المدلول عليها؛ بل هو دال على المعاني، كما أن

(1) انظر: نهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني ص 269.
(2) انظر: شرح المواقف 3/ 141 - 142، المقصد السابع في أنه تعالى متكلم .
(3) انظر: نهاية الاقدام ص 269.
(4) سورة ق الآية: 29
(5) انظر: نهاية الاقدام في علم الكلام ص 297 - 298.

اللفظي دال عليها أيضاً، وهذا المعنى يستفاد من كلام إمام الحرمين أيضاً؛ حيث قال في (**الإرشاد**) ما نصُّه: (وذهب أهل الحق إلى إثبات الكلام القائم بالنفس؛ وهو القول الذي يدور في الخَلَد، وتدل عليه العبارات تارة، وما يصطلح عليه من الإشارات ونحوها أخرى هـ).[1] فالأمر الدائر في الخَلَد هو القول الدَّال، واعلم أن **الشيخ سعد الدين** لمَّا نقل كلام **العضد** هذا في (**شرح النسفية**) **مختصراً قال ما نَصُّه**: (وهو غير جَيِّد؛ إذ لا نتعقل لفظاً قائماً بالنفس، غير مؤلف من الحروف المنظومة المخيلة، المشروط وجود بعضها بعدم البعض، ولا من الأشكال المرتبة الدالة عليه، ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ؛ إلا كَوْن الحروف مخزونة من سمعه في خياله، بحيث إذا التفت إليها، كان كلاماً مؤلفاً من ألفاظ مخيلة، أو نقوش مرتبة، وإذا تلفظ به كان كلاماً مسموعاً هـ).[2] وقال في (**شرح المقاصد**): (ولو اعترض من قبل **الحنابلة** بأن المنتظم من الحروف قد لا يكون مرتب الأجزاء، بل دفعة كالقائم بنفس الحُفَّاظ، وكالحاصل على الورقة، من طابع فيه نفس الكلام، وإنما لزوم الترتيب في اللفظ والقراءة؛ لعدم مساعدة الآلة؛ فالقرآن الذي هو اسم للفظ والمعنى جميعاً، لا يمتنع أن يكون قديماً بذات الإله، أُجِيب[3] بأن الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة، لا في الصورة المرسومة في الخيال، أو المخزونة في الحافظة، أو المنقوشة بأشكال الكتابة، على أن قيام الحَرف والصَّوْت بذات الله؛ ليس بمعقول، وإن كان غير مرتب الأجزاء، كحرف مثلاً هـ).[4]

وفيه نظر؛ لأن قوله : لا نتعقل لفظاً لخ يقال عليه: عدم التعقل؛ إن كان لاستحالته فمحال، وإن كان لقصور التعقل عن إدراكه لغفلة الأوهام فمُسَلَّم، ولا يَضُر. وقوله : قيام الحرف والصوت بذاته تعالى غير معقول، يقال عليه:

---

(1) انظر: الإرشاد ص 97، فصل أنكرت المعتزلة الكلام النفسي. مكتبة الثقافة الدينية. وانظر أيضاً: المواقف 3/ 134.

(2) انظر: شرح العقائد النسفية للسعد ص 95، لكن عبارة السعد هكذا: (وهنا حاصل كلامه، وهو جيد لمن يتعقل...).

(3) في خ ح ب (وأجيب) بزيادة الواو.

(4) انظر: شرح المقاصد 3/ 109، الاستدلال على قدم الكلام.

العضد لا يقول بقيام الصوت المتعارف؛ بل يقول: بِقِدَم القائم بذاته تعالى، وكونه غير المتعارف، وقد وردت أحاديث كثيرة تتضمن إثبات الصوت له تعالى، وفي بعضها ما سمعت الخلائق مثله قط. قال الحافظ ابن حجر: (فحيث ثبتت الأحاديث بإطلاق الصوت، وجب الإيمان ثم إما التفويض[1] أو التأويل[2]).[3] والحاصل أنه يُثْبِت أمراً زائداً على المعاني المدلول عليها، وأنه قديم قائم بذات الله تعالى، مغاير للألفاظ المتعارفة، والأصوات المألوفة، وهذا لا استحالة فيه، فما بقي إلا الكلام في التسمية، وفيه ما علمت.

وقال العلاّمة جلال الدين محمد بن أسعد الدواني في (شرح العقائد العضدية)، بعد نقل كلام (العَضُد) ما نَصُّه: (وبعضهم أَنْكَره، أما أوّلاً، فلأن مذهب الشيخ أن كلامه تعالى واحد، وليس بأمر ولا نهي ولا خبر، وإنما يصير أحدَ هذه بحسب التعلق، وهذه الأوصاف لا تنطبق على الكلام، وإنما يصح تطبيقه على المعنى المقابل للفظ، بضرب من التكلف، وأما ثانياً فلأن كون الحروف في الألفاظ قائمة بذاته تعالى، من غير ترتب يفضي إلى كون الأصوات؛ مع كونها أعراضاً سيالة، موجودة بوجود لا تكون فيه سيالة، وهو سفسطة، من قبيل أن يقال إن الحكة توجد في بعض الموضوعات، من غير ترتب وتعاقب بين أجزائها، وأما ثالثاً: فلأنه يؤدي إلى أن يكون الفَرْق بين ما يقوم بالقارئ من الألفاظ، وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الأجزاء وعدم اجتماعها، بسبب قصور الآلة، فنقول هذا الفرق، وإن أوجب اختلاف الحقيقة، فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس الألفاظ، وإن لم يوجب، وإن كان ما يقوم بالقارئ وما يقوم بذاته تعالى حقيقة

---

(1) التفويض: هو ردّ العلم بكيفية الصفات ومعانيها جميعاً إلى الله تعالى. وللتوسع انظر: الموسوعة العقدية 1/ 106 – 107، إعداد: مجموعة من الباحثين بإشراف الشيخ عَلوي بن عبد القادر السقاف، الناشر: موقع الدرر السنية على الإنترنت dorar.net، الكتاب مرقم آليا.

(2) التأويل: هو صرف اللفظ إلى معنى قد تحتمله اللغة مع قرينة صارفة. وللتوسع انظر: المصدر السابق 1/ 146 –150.

(3) انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني 13/ 458، عند شرحه كتاب التفسير، قوله: باب قول الله تعالى ﴿ولا تنفع الشفاعة عنده﴾ رقم ح 7481، وقد ذكر الحافظ بعض الأحاديث التي وردت بإطلاق الصوت. دار المعرفة – بيروت، ترقيم فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز.

واحدة. والتفاوت بينهما إنما يكون بالاجتماع وعدمه؛ اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة، كان بعض صفاته تعالى مجانساً لصفات المخلوقات، وأما رابعاً: فلأن لُزوم ما ذكَرَهُ من المَفاسِد محال، فإن تكفير من أنكر ما بين الدّفتيْن كلامَ الله؛ إنما هو إذا اعتقد أنه من مخترعات البشر، أما إذا اعتقد أنه كلام الله؛ بمعنى أنه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى؛ بل هو دال على الصفة القديمة القائمة بذاته، فلا يجوز تكفيره أصلاً، كيف وهو مذهب أكثر الأشاعرة ما خلا المصنف وموافقيه، وما عُلِم من الدين كَوْنُ ما بَيْن الدّفتيْن كلام الله حقيقة، إنما هو بمعنى كونه دالاً على ما هو كلام الله حقيقة، لا أنه صفة قائمة بذاته تعالى، وكيف يدعي أنه من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرُهُم، حاشاهم عن ذلك. وأما خامساً: فلأن الأدلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ، بل ترجع إلى الملفوظ، كيف وبعضها لا يتعلق النسخ بالتلفظ به، كما نُسِخ حُكْمُه وبقي تلاوته هذا كلامه).[1]

وفيه نظر، أما الإيراد الأول فجوابه؛ أن ما ذكَرَهُ من عدم الانطباق على الكلام اللفظي، مُسَلَّم في اللفظ الحادث المتعارف، ولا يعنيه العضد، وأما انطباقه على القديم فمحال، على أنه يمكن صَرْف هذا النعت؛ وهو نفي كونه أمراً أو نهياً لخ إلى الكلام بمعنى التكلم، لا بمعنى المتكلم به، وقد سبق أن الحق سبحانه يتصف بالكلام بالمعنييْنِ معاً ؛ وهو بالمعنى الأول واحد لا خفاء به، وأما الثاني فجوابه أنه لا يعني بالألفاظ الأعراض السيالة؛ بل عنى أمراً دالاً على المعنى وهو اللفظ الحكمي النّفسيّ، وأما الثالث: فجوابه أنه يختار الشيء[2] الأول، وأنهما متباينان، قولك: فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس الألفاظ، قلنا: نعَم ليس من جنس الألفاظ المتعارفة؛ وإنما هو نوع من مطلق اللفظ الشامل للحسي والحكمي . وأما الرابع: فجوابُهُ أن مراده؛ أنه يلزم من قال إنّ الكلام النفسي هو المعنى المقابل للفظ، أن لا يكفر من قال: إن القرآن ليس كلام الله، ضرورة أن

(1) انظر: شرح العقائد العضدية، للدواني ص 114 - 115.
(2) هكذا بالأصل (الشيء) وفي باقي خ (الشق) وكلاهما صحيح.

القرآن لفظ، وكلام الله معنى مقابل للفظ، مع أنه كافر جزماً لإنكاره ما علِم من الدين بالضرورة مِن كونه كلام الله، وهذا اللّزوم بناءً على الظاهر، فأما أن تؤول الإنكار على معنى أنه ليس قائماً بذاته، من حيث لفظ له بداية ونهاية، ويتجزأ فلا تكفير، ومقتضى الأصحاب أنه لا حاجة في عدَم التكفير إلى الاستفصال . وأما الخامس: فجوابه أنه ليس في كلامه ما يدل؛ على أن أدلة النسخ محمولة عنده التلفظ دون الملفوظ، إذ يحتمل قوله: يجب حملها على حدوثه، أن يكون على حذف مضاف؛ أي على حدوث أثره؛ أي الذي هو اللفظ الحادث الناشئ عن التلفظ.وقوله: دون حدوث الملفوظ؛ يعني به الكلام النفسي الأزلي، الدال على المعنى الذي لا تعاقب فيه القائم بذات الحق تعالى، المنزل في صورة اللفظ الكوني الزماني، المرتب الأبعاض، المتعاقب الأجزاء بمقتضى الظاهر الزمانية، من غير مفارقة عن التلفظ ولا حلول.

قال **الشهرستاني** رحمه الله في (**نهاية الاقدام**) ما نصه: (ظُهور كلام الله تعالى بالعبارات والحروف والأصوات، وإن كان في نفسه واحداً أزليّاً؛ كظهور جبريل عليه السلام في الأشخاص والأجسام والأعراض، وإن كان في ذاته ذا حقيقة أخرى متقدمة على الشخص؛ فإنه لا يقال: انقلبت حقيقته إلى حقيقة الجسمية في شخص معيَّن، فإن قلب الأجناس محال، وإن قيل: انعدمت حقيقته، ووجدت حقيقة أخرى، فالثاني ليس بجبريل، فلا وجه إلا أن يقال: ظهر به ظهور المعنى بالعبارة، أو ظهور الروح بالشخص، فكما صارت العبارة شخص المعنى، فكذلك صارت صورة الأعرابي شخص الملَك، وقد عبر القرآن عن مثل هذا المعنى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكاً لَجَعَلْنَاهُ رَجُلاً﴾[1]، وكذلك يجب أن تفهم عبارة القرآن هـ)[2].

ومراده بالمعنى في قوله: شخص المعنى الكلام النفسي. كما تقدم عنه، لا المدلول فقط، فظهر بهذا أن القاضي **عضد الدين**، لم يخالف الأصحاب إلا في أن القرآن لفظ قديم، يقرأ بهذه العبارة الحادثة، ويؤدى بها، فيحصل التجزي

(1) سورة الأنعام الآية :9

(2) انظر: نهاية الاقدام ص 449 – 450، القاعدة العشرون في إثبات نبوة نبينا محمد ﷺ.

والابتداء والاختتام، وغيرها من الصفات الحادثة في العبارة، دون المعبر عنه، لقصور الآلة؛ كالألْكَن[1] يعبر عن كلام بليغ بعبارته القاصرة، ولا ينسب إلى الكلام البليغ شيء من القصور الواقع في عبارة الألكن، وهذا عين ما ذهب إليه محققو الحنابلة؛ إذ لم يقولوا: بِقِدَم الأصوات البشرية خلافاً **للحشوية**.

قال الحافظ **شهاب الدين بن حجر** رحمه الله في (**الفتح**) ما نصه: (ولما ابتلي أحمد بمن يقول: القرآن مخلوق؛ كان أكثر كلامه في الردِّ حتى بالغ، فأنكر على من قال: لفظي بالقرآن مخلوق، لئلا يتذرع بذلك من يقول: القرآن بلفظي مخلوق، وقال: القرآن كيفما تصرف غير مخلوق، وأما من قال: إن الذي يسمع من القارئ هو الصوت القديم؛ لا يعرف عن السلف، ولا قاله أحمد ولا أصحابه هـ).[2]

وذكر الحافظ **ابن عساكر** في كتابه المسمى (**بتبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري**)؛ أن للإمام المذكور كتاباً يسمى (**بالإبانة**)[3]، وذكر منه جملة تشتمل على العقائد منها قوله[4]: (فإن قال قائل قد أنكرتم قول المعتزلة، والقدرية، والجهمية، والحرورية، والرافضة، والمرجئة، فعرفونا قولكم الذي تقولون به، وديانتكم التي تدينون بها، قيل له قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وما روي عن الصحابة، والتابعين، وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون[5]، وبما كان عليه **أحمد بن حنبل** –نضر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته– قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون، لأنه

---

(1) لَكِنَ، كفَرِحَ، لَكَناً، مُحَرَّكَةً، ولُكْنَةً ولُكونَةً ولُكنونَةً، بضَمِّهِنَّ، فهو ألْكَنُ: لا يُقيمُ العَرَبيَّةَ لِعُجْمَةِ لِسانِهِ. انظر: القاموس المحيط ص 1231. مؤسسة الرسالة.

(2) انظر: فتح الباري، لابن حجر، 13/ 492، عند قول الإمام البخاري (باب قول الله تعالى: ﴿فلا تجعلوا لله أندادا﴾.

(3) لعل الكتاب –الإبانة– لم يكن موجوداً زمن أبي حفص ولم يصل إليه. تأمل

(4) انظر: الإبانة عن أصول الديانة ص 20 – 22، فصل في إبانة قول أهل الحق والسنة، وص 63، الباب الثاني في أن القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق. المؤلف: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (المتوفى: 324هـ) المحقق: د. فوقية حسين محمود، الناشر: دار الأنصار – القاهرة الطبعة: الأولى، 1397.

(5) في خ م د، ك (معتصبون) وكلاهما معناه صحيح. يقال: تَعَصَّبَ: تَقَنَّعَ بالشيءِ ورَضِيَ به، كاعْتَصَبَ به. انظر: القاموس المحيط ص 115، مؤسسة الرسالة.

الإمام الفاضل، والرئيس الكامل؛ الذي أبان الله به الحقَّ عند ظهور الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدعة المبتدعين، وزيغ الزائغين، وشكَّ الشَّاكِّين، فرحمة الله عليه من إمام مقدَّم، وكبير مفهَّم، وعلى جميع أئمة المسلمين.

وجملة قولنا: أن نُقِرَّ بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، وما جاء من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ، لا نردُّ من ذلك شيئاً، إلى أن قال: وأن الله مُسْتَوٍ على عرشه، كما قال: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[1]، وأن له وجهاً كما قال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾.[2] وأن له يدين كما قال، ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[3]، وقال: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[4]، وأن له عينين بلا كيف إلى أن قال: ونقول: إن القرآن كلام الله غير مخلوق هـ المراد منه)[5].

وذكر الحافظ جلال الدين السيوطي في (مختصر الموضوعات)[6] ما نصُّه: (روى الديلمي في مسند الفردوس،[7] والبيهقي،[8] وغيرهما؛ بأسانيد ثابتة إلى الربيع؛

---

(1) سورة طه آية:5

(2) سورة الرحمن آية: 27.

(3) سورة المائدة آية: 64

(4) سورة ص الآية: 75

(5) انظر: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري، لابن عساكر ص 157 = 158، دار الكتاب العربي، بيروت ط3.

(6) هو: اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة الذي قال فيه مؤلفه: السيوطي - رحمه الله - في مقدمته: 1/ 9، (... فَإِن من مهمات الدِّين التَّنْبِيه على مَا وضع من الحَدِيث واختلق على سيد الْمُرسلين صلى الله عَلَيْهِ وعَلى آله وصحابته أَجْمَعِينَ، وَقد جمع فِي ذَلِك الْحَافِظ أَبُو الْفرج ابْن الْجَوْزِيّ كتابا، فَأَكْثر فِيهِ من إِخْرَاج الضَّعِيف الَّذِي لَمْ ينحط إِلَى رُتْبَة الْوَضع، بل وَمن الْحسن وَمن الصَّحِيح كَمَا نبه على ذَلِك الْأَئِمَّة الْحفاظ، وَمِنْهُم ابْن الصّلاح فِي عُلُوم الحَدِيث وَأَتْبَاعه، وطالما اختلج فِي ضميري انتقاؤه وانتقاده واختصاره لينْتَفع بِهِ مرتاده... وسميته اللآلىء المصنوعة فِي الْأَحَادِيث الْمَوْضُوعَة).

(7) انظر: الفردوس بمأثور الخطاب 3/ 227، رقم ح 4668، شيرويه بن شهردار بن شيرويه بن فناخسرو، أبو شجاع الديلميّ الهمذاني (ت: 509هـ)، تحقيق: السعيد بن بسيوني زغلول، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1406 هـ - 1986م.

(8) انظر: مناقب الشافعي للبيهقي 1/ 407 - 408 و451 - 460، وآداب الشافعي ومناقبه ص 147 - 149، لأبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (ت: 327هـ)، كتب كلمة عنه: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، قدم له وحقق أصله وعلق عليه: عبد الغني عبد الخالق، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2003.

أن **الشافعي** ناظر **حفصاً الفرد**(1)، وكان حفص من علماء **بشر المريسي**،(2) فوقع منه القرآن مخلوق، فقال الشافعي: كفرتَ.

حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: **{القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن قال مخلوق فاقتلوه فإنه كافر}**. وقال الشافعي: حدثنا سفيان بن عيينة عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن رافع بن خديج، وحذيفة بن اليمان، وعمران بن حصين: سمعنا رسول الله ﷺ يقول: **{القرآن كلام الله غير مخلوق، فمن قال غير ذلك فقد كفر هـ}**(3). وفي (**الحِلْيَة**) **لأبي نُعَيْم**:

---

(1) حفص الفرد: من المجبرة ومن أكابرهم نظير النجار، ويكنى أبا عمرو وكان من أهل مصر قدم البصرة فسمع بأبي الهذيل واجتمع معه وناظره فقطعه أبو الهذيل، وكان أولا معتزليا ثم قال: بخلق الأفعال، وكان يكنى أبا يحيى وله من الكتب من خط بن أخي الإسكافي مولى بني جشم كتاب الاستطاعة وكتاب التوحيد وكتاب في المخلوق على أبي الهذيل وكتاب الرد على النصارى وكتاب الرد على المعتزلة وكتاب الأبواب في المخلوق. ومن متكلمي المجبرة ولا يعرف له كتابا. وقال الذهبي: حفص القرد، مبتدع. قال النسائي: صاحب كلام، لكنه لا يكتب حديثه. وكفره الشافعي في مناظرته. وَكَانَ الشَّافِعِيُّ يُسَمِّيهِ حَفصًا المُتَفَرِدَ. وذكر عنه أبو الحسن الأشعري أنه تابع ضرار بن عمرو وهو من المعتزلة إلا أنه يقول بخلق أفعال العباد. انظر: الفهرست ص 223 – 224، لأبي الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي المعروف بابن النديم (ت: 438هـ)، تحقيق: إبراهيم رمضان، الناشر: دار المعرفة بيروت – لبنان، الطبعة: الثانية 1417هـ – 1997م، وميزان الاعتدال في نقد الرجال 1/ 564، رقم الترجمة: 2143 – لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت: 748هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1382 هـ – 1963 م، : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين 1 / 340، لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (ت: 324هـ)، تحقيق: نعيم زرزور، الناشر: المكتبة العصرية، الطبعة: الأولى، 1426هـ – 2005م، والانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار 1/ 130، لأبي الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي (ت: 558هـ)، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، الناشر: أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1419هـ/ 1999م.

(2) بِشْر المَرِيسي بشر بن غياث بن أبي كريمة عبد الرحمن المريسي، العَدَوى بالولاء، أبو عبد الرحمن: فقيه معتزلي عارف بالفلسفة، يرمى بالزندقة. وهو رأس الطائفة (المريسية) القائلة بالإرجاء، وإليه نسبتها. أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف، وقال برأي الجهمية، وأوذي في دولة هارون الرشيد. وكان جده مولى لزيد بن الخطاب. وقيل: كان أبوه يهوديا. وهو من أهل بغداد ينسب إلى (درب المريس) فيها. عاش نحو 70 عاما. وقالوا في وصفه: كان قصيرا، دميم المنظر، وسخ الثياب، وافر الشعر، كبير الرأس والأذنين. له تصانيف. وللدارمي كتاب (النقض على بشر المريسي) في الرد على مذهبه. (ت 218 هـ). انظر: الأعلام للزركلي 2/ 55، و وفيات الأعيان 1: 277 – 278، والنجوم الزاهرة 2: 228 وتاريخ بغداد 7: 531، وميزان الاعتدال 1: 322 – 323، ولسان الميزان 2: 306 – 309. أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ) تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة الناشر: دار البشائر الإسلامية، الطبعة: الأولى، 2002 م.

(3) انظر: اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة للسيوطي 1/ 12 – 13، كتاب التوحيد، تحقيق، أبي

(حدثنا محمد بن سليمان ابن إبراهيم الهاشمي قال: سمعت أبا هَمَّام البكراري[1] يقول: سمعت أبا مصعب يقول: سمعت مالك بن أنس يقول[2]: القرآن كلام الله غير مخلوق هـ)[3]، وحكى **سعد الدين** في (**مقاصده**): عن أبي حنيفة وأبي يوسف أنهما تناظرا ستة أشهر في مسألة خلق القرآن، وأنهما انفصلا بعد المناظرة؛ على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر هـ).[4]

وقال الحافظ ابن عساكر في كتابه المذكور ما نصُّه: (ولسنا نرى الأئمة الأربعة [5] في أصول الدين مختلفين؛ بل نراهم في القول بتوحيد الله وتنزيهه في ذاته وصفاته، مؤتلفين، و**الأشعري** رحمه الله في الأصول على مناهجهم أجمعين هـ).[6]

ثم اعلم أن الشيخ العلامة جلال الدين محمد بن أسعد **الدواني**، بعد ما نَقَل كلام **القاضي عضد الدين**، وذكر ما أورد عليه حسبما تقدم، قال ما نصه: (ولنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة؛ هي أن مبدأ الكلام النفسي فينا، صفة يتمكن بها نظم الكلمات، وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود، وهذه الصفة ضد الخرس؛ وهي مبدأ الكلام النفسي، وغير العلم؛ فإنها تتخلف عن العلم، فإن كلام الغير معلوم لنا، وقد تعلق به علمنا، ولم يتعلق به تلك الصفة منا فليس كلامنا. بل كلامنا [7]هو الكلمات التي [رتبناها[8] في خيالنا لا غير، وأما ما رتبه غيرنا فهو كلام الغير، إذا تمهد هذا، فنقول كلام الله تعالى؛ هو الكلمات التي] رتبها الله تعالى في علمه الأزلي، بصفته الأزلية التي هي مبدأ تأليفها، وترتيبها، وهذه الصفة قديمة، وتلك الكلمات المرتبة بحسب وجودها العلمي أزلية أيضاً؛

عبدالرحمن بن عويضة، دار الكتب العلمية.. - بيروت، الطبعة: الأولى، 1417 هـ - 1996م، وحلية الأولياء لأبي نعيم 9/ 112 - 113. واللالكائي في السنة 1 / 146.

(1) في الحلية (البكراوي).

(2) لفظة - يقول - سقطت من خ م د.

(3) انظر: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم 6/ 325.

(4) انظر: شرح المقاصد 3/ 107، المبحث السادس في أنه متكلم.

(5) في كتاب تبيين كذب .. زيادة كلمتي (الذين زعمتم).

(6) انظر: تبيين كذب المفتري ص 362.

(7) في شرح الدواني سقطت هذه الكلمة(بل كلامنا).

(8) من هنا إلى قوله - التي رتبناها - ساقطة من خ م د.

بل الكلمات والكلام مطلقاً كسائر الممكنات أزلية، بحسب وجودها العلمي، وليس كلام الله تعالى إلا ما رتبه الله تعالى بنفسه، من غير واسطة، والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي، حتى يلزم حدوثها، وإنما التعاقب بينها في الوجود الخارجي، وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي، وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة؛ مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة، من كون كلامه قائماً بغيره، وعلى مذهب الكرامية من كونه تعالى محلاً للحوادث، وعلى مذهب الحنابلة من قِدَم الحروف والأصوات، مع بداهة تعاقبها وتجددها، وعلى ما هو ظاهر؛ كلام متقدمي الأشاعرة من أن الألفاظ والحروف ليست كلام الله، بل معانيها، وعلى ما أَوَّل به المصنف كلام الشيخ؛ من أن الأصوات مع كونها من الأعراض السيالة؛ قائمة بذاته تعالى من غير ترتب، والترتب فيها لقصور الآلة؛ فإنه يؤدي إلى **سفسطة**[1] ظاهرة.

ولا يلزم على ذلك، ما رتَّبَهُ[2] المصنف على متقدمي **الأشاعرة** من المحذورات؛ فإن التحدي حينئذ يكون بكلام الله، وإنكار كون ما بين الدفتين كلام الله؛ كإنكار كون ما بين أوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ، فيكون كفراً في حق القرآن، فإنه ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله تعالى، إلا أنه ذلك الكلام موجوداً بالوجود اللفظي، ونقد المتأمل الصادق ممن رفض التعصب والجدال، يشهد بحقيقة هذا المقال هـ}[3]، وكتب عليه بعض الشيوخ ما نصه: (يمكن حمل كلام صاحب (المواقف) على هذا المحمل؛ إذ لا مانع أن يكون مراده باللفظ: اللفظ الحكمي النفسي العلمي الأزلي، لا اللفظ الحقيقي؛ الذي هو كيفية في الصوت، الذي هو كيفية في الهواء، بقرينة أن اللفظ عنده قديم، والحسي حادث قطعاً، والحكمي ليس من مقولات الحرْف والصوت المحسوسين؛ بل مجرَّدَة عن المادة الحسية والخيالية والمثالية.

---

(1) السفسطة: قياس مركب من الوهميات، والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته، كقولنا: الجوهر موجود في الذهن، وكل موجود في الذهن قائم بالذهن عرض؛ لينتج أن الجوهر عرض. انظر: التعريفات ص 118 - 119 ومعجم مقاليد العلوم ص 128.

(2) في خ م د، ك (رقبه)

(3) انظر: شرح الدواني على العقائد العضدية ص 115 - 116.

والرُّوحانية، ويتنزل في تلك المواد فيها لا يزال، فهو مكتوب في المصاحف، مقرُوٌّ بالألسن محفوظ في القلوب، كل ذلك باعتبار مظاهره وصوره في تنزله هـ المراد منه).[1] وفيما زعمه **الدواني** تحقيقاً لمعنى الكلام النفسي الأزلي، عندي[2] نظر؛ لاقتضائه أن لا يكون للكلام الأزلي وجود متأصل قديم؛ لأن الكلمات المذكورة إنما هي أزلية باعتبار وجودها العلمي؛ وهو وجود ظلي غير أصيل، وقياسه على الكلمات المترتبة في خيالنا غير ظاهر، لظهور الفَرْق بيْن كلامنا النفسي؛ الذي هو كيفية نفسانية، وبيْن الكلمات العلمية المترتبة في خيالنا، بل هذا قريب من كلام الحكماء الذين يردون الكلام إلى العِلم، وحينئذ فلا يليق[3] أن يفسر به كلام **العضد**؛ الذي يحاول به التوفيق بين **الأشعري، ومحققي الحنابلة**، مع اتفاقهم على أن الكلام أمر موجود وجوداً متأصلاً قديماً.

وقال الشيخ أبو عبد الله محمد بن قاسم **البكي** في **(شرح عقيدة ابن الحاجب)** ما نصه: (وأما ما قاله بعض[4] الفضلاء من أن الكلام قد يكون حرفاً، وهو مع ذلك قديم؛ بناء على أن تلك الحروف لا ترتيب فيها، وهي كلها موجودة دفعة واحدة، من غير تقديم ولا تأخير، ولا سابق ولا لاحق؛ فقد ضعف ذلك **سعد الدين**، كما بسطه في **(شرح المقاصد)** و**(شرح العقيدة)**؛ بأن قال: نحن لا نتعقل من الكلام الحرفي إلا المرتب النظم، والترتيب يقتضي السابقية والمسبوقية، وذلك هو الحدوث هذا، ولكن ما قصده ذلك الفاضل له تحقيق، ليس هذا مقام بسطه هـ)[5] وقد بسطنا القول في تحقيقه بإعانة الله تعالى وتوفيقه.

قوله: {وأطلقت طائفة منهم القول بأن المكتوبة الدالة لخ} إطلاق هذا القول جهالة عظيمة، وغباوة جسيمة، وقد اشتهر الخلاف بين المتكلمين في أن

---

(1) هذا البعض لم أعثر عليه بعد البحث الشديد.

(2) بهامش خ م ك طرة (تنظر في ذلك التحقيق)، وكذلك في خ ح ب (تنظير في كلام الدواني)

(3) في هامش خ ع طرة (ردٌّ لما قاله بعض الشيوخ).

(4) يقصد ببعض الفضلاء: الإمام العضد في مقالته الخاصة في الكلام، تلك التي لخصها السيد الشريف في شرح المواقف وأشار إلى حاصلها الإمام سعد الدين التفتازاني في شرح النسفية. انظر: تعليق نزار حمادي على تحرير المطالب للبكي ص 148.

(5) انظر: تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب للبكي ص 148 - 149.

الاسم[1] هل هو نفس **المسمى** أو غيره، ولا يشك عاقل في أنه ليس النزاع في لفظ فرَس؛ هل هو الحيوان أو غيره؟ فهذا مما لا يشتبه على أحد، قال **العضد**: النزاع في مدلول الاسم أو هو الذات من حيث هي هي، أم باعتبار أمر صادق عليه، عارض له، ينبئ عنه، فلذلك قال **الشيخ**[2]: قد يكون الاسم أي مدلوله عين المسمى، أي ذاته من حيث هي نحو الله، فإنه اسم علَم على الذات، من غير اعتبار معنى فيه، وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق، مما يدل على نسبة إلى غيره، ولا شك أنها غيره، وقد يكون لا هو ولا غيره؛ كالعليم والقدير، مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى، ومن مذهبه لا هو ولا غيره هـ).[3] وفيه نظر؛ فإن المسمى حيث كان المراد به هو الذات من حيث هي هي، فينبغي أن يكون مدلول العليم والقدير غير المسمى؛ لأن مدلولهما الذات من حيث اتصافها بالعلم والقدرة، والمسمى هو الذات من حيث هي هي، فتغايرا.

وقال **السيد** ما نصه: (قال **الآمدي**[4] اتفق على المغايرة بين التسمية، والمسمى، وذهب أكثر أصحابنا إلى أن التسمية هي نفس الأقوال الدالة، وأن المسمى هو نفس المدلول، ثم اختلف هؤلاء فذهب **ابن فورك**[5] وغيره؛ إلى أن كل اسم فهو المسمى بعينه؛ فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى، وكذا قولك عالم أو خالق، فإنه يدل على الذات الموصوف بكونه عالماً أو خالقاً. وقال بعضهم:

(1) في هامش خ م ك[الاسم هل هو عين المسمى أو غيره]
(2) أي أبو الحسن الأشعري
(3) انظر: المواقف 3/ 301 – 302، المرصد السابع في أسماء الله تعالى، المقصد الأول: الإسم غير المسمى.
(4) انظر: أبكار الأفكار للآمدي 2/ 207 – 212.
(5) انظر لابن فورك مثلًا: تفسيره 3/ 245، فقد أشار إلى مثل هذا. حيث قال عند تفسير: سورة اقرأ باسم ربك (مسألة: إن سئل عن قوله سبحانه ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ إلى آخرها فقال: لم أوجب أن يكون في تعظيم المسمّى؟ قيل: لأن الاسم هو المسمّى وقالت المعتزلة: الاسم غير المسمّى فيجب على هذا أن يقرأ بغيره، وهذا كقوله تعالى ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، وكقوله ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ وذلك مما يدل على أن الاسم هو المسمّى). دراسة وتحقيق: علال عبد القادر بندويش (ماجستير) الناشر: جامعة أم القرى – المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: 1430 – 2009م، وانظر: تحرير المطالب للبكي ص 56 – 58، فقد أجاد، وشرح المقترح على الإرشاد 1/ 422 – 428، فقد عرّف التسمية والإسم...، والأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العُلى 1/ 203 – 216، لأبي بكر محمد بن عبد الله بن محمد ابن العربي المعافري الإشبيلي (ت 543هـ)، ضبط نصه: عبد الله التوراني – خرّج أحاديثه ووثّق نُقُولَه: أحمد عروبي، دار الحديث الكتانية، الطبعة الأولى: 1436هـ – 2015م.

من الأسماء ما هو عيْن ؛ كالموجود والذات، ومنها ما هو غير؛ كالخالق والرازق، فإن المسمى ذاته، والاسم هو الخلق، والخلق غير ذاته، ومنها ما ليس عيناً ولا غيراً؛ كالعالم، فإن المسمى ذاته، والاسم علمه الذي ليس عين ذاته، ولا غيرها، وذهب المعتزلة إلى أن الاسم هو التسمية، ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من أصحابنا، وذهب الأستاذ أبو نصر أيوب إلى أن لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى؛ فيطلق على كل منهما، ويفهم المقصود بحسب القرائن، ولا يخفى عليك أن النزاع على قول أبي نصر؛ إنما هو في لفظ اسم، وأنه يطلق على الألفاظ، فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور، لا بمعنى جعل الواضع، أو يطلق على مدلولاتها؛ فيكون عين المسمى، وكِلا الاستعمالَيْن ثابت، كما في قولك: الأسماء، والأفعال، والحروف.

وقوله تعالى: ﴿سبح اسم ربك﴾[1] أي مسماه، وقول لَبِيد: {ثم اسم السلام عليكما}.[2] لكن هذا بحث لغوي لا فائدة فيه هاهنا. قال الإمام الرازي:[3] (المشهور عن أصحابنا أن الاسم هو المسمى، وعن المعتزلة أنه التسمية، وعن الغزالي[4] أنه مغاير لهما؛ لأن النسبة وطرفيها متغايرة، والناس قد طولوا في هذه المسألة وهو عندي فُضُول؛ لأن الاسم هو اللفظ المخصوص، والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بإزائه، فنقول الاسم قد يكون غير المسمى، فإن الجدار مغاير لحقيقة الجدار، وقد يكون عينه؛ فإن لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان، ومن جملة تلك الألفاظ لفظ الاسم؛ فيكون لفظ الاسم اسماً لنفسه، فاتحد هاهنا الاسم والمسمى، فهذا ما عندي في هذه المسألة هـ).[5] ولم يظهر لي إلى الآن

---

(1) سورة الأعلى آية 1

(2) نص البيت كاملا: ((إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولًا كاملًا فقد اعتذر))
– انظر: ديوان لَبِيد بن ربيعة بن مالك، أبي عقيل العامري الشاعر معدود من الصحابة (ت: 41هـ) ص 51، اعتنى به: حمدو طمّاس، الناشر: دار المعرفة الطبعة: الأولى، 1425 هـ – 2004 م.

(3) انظر: الإشارة في علم الكلام ص 282 – 283، تحقيق ودراسة: أ. هاني محمد حامد محمد، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث – الجزيرة للنشر والتوزيع، بدون تاريخ الطبع، ونهاية العقول في دراية الأصول 2/ 76، عني بتحقيقه: الدكتور سعيد عبد اللطيف فودة، دار الدخائر، بيروت – لبنان.

(4) انظر: المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى ص 29 – 32.

(5) انظر: شرح المواقف 3/ 302 – 304، المرصد السابع في أسماء الله تعالى.

معنى هذا[1] الخلاف، ولم تلح لي ثمرته، والظاهر أنه فُضول، كما قال **الإمام**[2]، ولا معنى لِعَدّه من مسائل علم الكلام، ولا لجعله محلاً للنزاع بين أولئك الأقوام، ثم بعد كَتْبِي هذا، ظهر لي أنهم يشيرون إلى مسألة الصفات، والنزاع فيها بين **الأشاعرة، والمعتزلة**؛ فالمثبتون للصفات وهم الأشاعرة؛ يحتجون بهذه القاعدة؛ وهي أن الاسم عين المسمى، ويعنون بالاسم: المشتقات، باعتبار مفهومها، أو المدلول الكُلّيِّ التي وضعت بإزائه، ويعنون بالمسمى: من له ذلك المعنى؛ بحيث يقال عليه وهو مصدوقه، ومعنى العينية: أن مدلول هذه المشتقات، يطابق مصدوقه ويحمل عليه.

فهو هو فالضارب مثلاً ذاتُ ما لها الضرب، فكل مصدوق يوصف بهذا المشتق، يجب أن يكون ذاتاً لها الضرب، فكذلك هذه الأسماء المشتقات الواردة في حق الباري سبحانه وتعالى، كتاباً وسُنَّة؛ كالعليم والقدير، وصف بها الباري سبحانه، فيجب أن تكون ذاتهُ العلية الموصوفة مطابقة لمفاهيمها، وكلما كان كذلك يجب أن يكون ذاتاً لها العِلم والقدرة؛ لأن مدلولها المطابق لها، المحمول عليها بطريق الإيجاب، ذات لها العلم والقدرة، فلا ينطبقان لغة إلا على من كان كذلك؛ لأن من لم يقم به المعنى لم يصح أن يشتق لهُ منه؛ فقيام المعنى به هو المصحِّح للاشتقاق له، فيكون معنى المشتق ومفهومه هو عين الذات، التي توصف به، بمعنى أنهما يتحدان وجوداً، وذلك الاتحاد هو المصحِّح للحمل الإيجابي، والمعتزلة حيث نفوا الصفات، أعني المعاني، ولم يمكنهم إنكار هذه الأسماء المشتقات، زعموا أنها مجرد تسمية، ولا يلزم أن تطابق مفاهيمها المسمى؛ أي الموصوف، حتى يكون هو الذات التي لها ذلك المعنى المشتق منه، بل يجوز أن يكون هو الذات التي لها ذلك المعنى من حيث هي، لا من حيث قيام المعنى. فجوزوا الاشتقاق لمن لم يقم به المعنى، وأثبتوا المغايرة بين مفاهيم هذه الأسماء وبين الذات العلية؛ لأن تلك المفاهيم اعتبر فيها الا تصاف بالمعنى المشتق منه، والذات عندهم لا تتصف به،

---

(1) ساقطة من خ م ك وعليها رمز.
(2) المراد بالإمام: السيد الشريف.

فلا تطابق بينهما، وهذا معنى الغيرية، والحمل الإيجابي عندهم يستدعي الاتحاد في الوُجُود، ولا يستدعي التطابق؛ بحيث يكون الموصوف المشتق له تحقق فيه، معنى الوصف المشتق بجميع اعتباراته، هذا الذي انقدح لي في فهْم هذه المسألة، وعليه فليس ذكرها في هذا الفنِّ من الفضول؛ بل هو كذكر قاعدة، من لم يقم به وصف لم يصح أن يشتق لهُ مِنْهُ، والله أعلم.

قوله: {فقال في قوله تعالى: ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَن يَتَّخِذَ﴾ الآية[1]، قال صاحبُ الكَشَّافِ: (يعني لو أراد اتخاذ الولد لامتنع، ولم يصح لكونه محالاً، ولم يتأت إلا أن يصطفي من خلقه بعضهم، ويختصَّهم ويقربهم؛ كما يختص الرجل ولده ويقربه، وقد فعل ذلك بالملائكة، فافتتنتم به، وغركم اختصاصه إياهم، فزعمتم أنهم أولاده جهلاً منكم به، وبحقيقة المخالفة لحقائق الأجسام، والأعراض، كأنه قال: لو أراد اتخاذ الولد لم يزد على ما شاء، مِن اصطفاء ما يشاء من خلقه؛ وهم الملائكة، إلا أنكم لجهلكم بهم حسبتم اصطفاءَهم اتخاذهم أولاداً، ثم تَماديتُمْ في جهلكم وسفهكم، فجعلتموهم بنات، فكنتم كذابين كفارين، متبالغين في الافتراء على الله وملائكته، غالين في الكُفْر، ثم قال سبحانه منزهاً ذاته عن أن يكون له أحد، مما نسبوه إليه من الأولاد والأولياء، ودلَّ على ذلك بما ينافيه؛ وهو أنه واحد فلا يجوز أن تكون له صاحبة؛ إذ لم كانت له صاحبة لكانت من جنسه، ولا جنس له، وإذا لم يتأت أن تكون له صاحبة، لم يتأت أن يكون له ولد ولم تكن له صاحبة هـ).[2]

ومقتضاه أن (لو)[3] في الآية غير امتناعية، وإنما هي للدلالة على استمرار الجزاء وارتباطه بالشرط، ونقيضه، كما هي في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ

---

(1) سورة الزمر آية: 4، ونصها كاملة: ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّاصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾.

(2) انظر: تفسير الكشاف 4/ 112

(3) حرف (لَو): على خَمسَة أوجه: حرف امتناع لامتناع، وللتمني، ومصدرية، وشرطية - وهي على أنحاء ثلاثة - وللعرض. انظرها في: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ص 337 - 358، لعبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبدالله ابن يوسف، أبي محمد، جمال الدين، ابن هشام (ت: 761هـ)، فقد ناقش قول من يقول: بأنها حرف امتناع لامتناع، تحقيق: د. مازن المبارك / محمد علي حمد الله، الناشر: دار الفكر - دمشق، الطبعة: السادسة، 1985.

مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ﴾ الآية.[1]، وقال غيره[2]: معنى الآية: لو أراد اتخاذ الولد لتبنى بعض مخلوقاته، وهو المراد باصطفى، فهو اصطفاء خاص، و(لو) امتناعية؛ تدل على انتفاء التَبَنِّي، لانتفاء تعلُّقِ الإرادة به، والله أعلم.

وقال في قوله تعالى: ﴿لو أردنا أن نتخذ لهواً﴾ الآية.[3] ما نصه: (ثم بَيَّنَ السببَ في ترك اتخاذ اللهو واللعب، وانتفائه عن أفعاله؛ هو أن الحكمة صارفة عنه، وإلا فأنا قادر على اتخاذه، إن كنت فاعلاً لأني على كل شيء قدير هـ).[4] فأشار إلى أن الصارف عنه ؛ هو الحكمة؛ فهي مقتضية لعدمه، وإن كانت القدرة والإرادة صالحتين لأن تتعلقا به، من حيث ذاتهما، وليس كذلك؛ فإن اللهو مستحيل في حق الله عز وجل، سواء فُسِّر بالولد، أو بالزوجة أو غيرهما، والمستحيل لا تتعلق به القدرة ولا الإرادة، لعدم صلاحيتهما لذلك، ومعنى الآية: لو فرض تعلق الإرادة باتخاذ اللهو؛ لكان، لكنها لا تتعلق به لعدم صلاحيتها لذلك، فلم يكن. وقوله

(1) سورة لقمان آية: 27. ونصها كاملة: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

(2) المراد بهذا الغير هو الإمام أبو حيان صاحب البحر المحيط في التفسير، انظر البحر 9/ 183 - 184 سورة الزمر آية 4 - ونص كلامه فيه: (وَلَمَّا كَانَ مِنْ كَذِبِهِمْ دَعْوَى بَعْضِهِم أَنَّ الْمَلَائِكَةَ بَنَاتُ الله، وَعَبَدُوهَا عَقَّبَهُ بِقَوْلِهِ: لَوْ أَرادَ الله أَنْ يَتَّخِذَ وَلَداً، تَشْرِيفًا لَهُ وَتبَنِّيًا، إِذْ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ فِي حَقِّهِ تَعَالَى بِالتَّوَالُدِ الْمَعْرُوفِ، لَاصْطَفَى: أَيِ اخْتَارَ مِنْ مَخْلُوقَاتِهِ مَا يَشَاءُ وَلَدًا عَلَى سَبِيلِ التَّبَنِّي، وَلَكِنَّهُ تَعَالَى لَمْ يَشَأْ ذَلِكَ لِقَوْلِهِ: وَما يَنْبَغِي لِلرَّحْمنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَداً، وَهُوَ عَامٌّ فِي اتِّخَاذِ النَّسْلِ وَاتِّخَاذِ الِاصْطِفَاءِ. وَيَدُلُّ عَلَى أَنَّ الِاتِّخَاذَ هُوَ التَّبَنِّي، وَالِاصْطِفَاءُ قَوْلُهُ: مِمَّا يَخْلُقُ: أَيْ مِنَ الَّتِي أَنْشَأَهَا وَاخْتَرَعَهَا ثُمَّ نَزَّهَ تَعَالَى نَفْسَهُ تَنْزِيهًا مُطْلَقًا فَقَالَ: سُبْحانَهُ، ثُمَّ وَصَفَ نَفْسَهُ بِالْوَحْدَانِيَّةِ وَبِالْقَهْرِ وهُمَا الصِّفَتَانِ الدَّالَّتَانِ عَلَى انْفِرَادِهِ بالأُلُوهِيَّةِ وَالْقَهْرِ لِجَمِيعِ الْعَالَمِ. وَقَالَ الزَّمَخْشَرِيُّ: يَعْنِي لَوْ أَرَادَ اتِّخَاذَ الْوَلَدِ لا متنع، وَلَمْ يَصِحَّ لِكَوْنِهِ مُحَالًا، وَلَمْ يَتَأَتَّ إِلَّا أَنْ يَصْطَفِيَ مِنْ خَلْقِهِ بَعْضَهُمْ، وَيَخْتَصَّهُمْ وَيُقَرِّبَهُمْ كَمَا يَخْتَصُّ الرَّجُلُ وَلَدَهُ وَيُقَرِّبُهُ، وَقَدْ فَعَلَ ذَلِكَ بِالْمَلَائِكَةِ، فَافْتَتَنْتُمْ بِهِ وَغَرَّكُمُ اخْتِصَاصُهُ إِيَّاهُمْ، فزعمتم أنه أَوْلَادُهُ جَهْلًا مِنْكُمْ بِهِ وَبِحَقِيقَةِ الْمُخَالَفَةِ لِحَقَائِقِ الْأَجْسَامِ وَالْأَعْرَاضِ، كَأَنَّهُ قَالَ: لَوْ أَرَادَ اتِّخَاذَ الْوَلَدِ، لَمْ يَزِدْ عَلَى مَا فَعَلَ مِنِ اصْطِفَاءِ مَا شَاءَ مِنْ خَلْقِهِ، وَهُمُ الْمَلَائِكَةُ، إلا أنكم لِجَهْلِكُمْ بِهِ، حَسِبْتُمُ اصْطِفَاءَهُمُ اتِّخَاذَهُمْ أَوْلَادًا، ثُمَّ تَمَادَيْتُمْ فِي جَهْلِكُمْ وَسَفَهِكُمْ، فَجَعَلْتُمُوهُمْ بَنَاتٍ، وَكُنْتُمْ كَذَّابِينَ كَفَّارِينَ مُبَالِغِينَ فِي الِافْتِرَاءِ عَلَى الله وَمَلَائِكَتِهِ. انْتَهَى. وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ تَرْكِيبُ لَوْ وَجَوَابِهَا أَنَّهُ كَانَ يَتَرَتَّبُ اصْطِفَاءُ الْوَلَدِ مِمَّا يَخْلُقُ على تقديره اتِّخَاذِهِ، لَكِنَّهُ لَمْ يَتَّخِذْهُ، فَلَا يَصْطَفِيهِ. وَأَمَّا مَا ذَكَرَهُ الزَّمَخْشَرِيُّ مِنْ قَوْلِهِ يَعْنِي: لَوْ أَرَادَ إِلَى آخِرِهِ، وَقَوْلِهِ: بَعْدُ، كَأَنَّهُ قَالَ: لَوْ أَرَادَ اتِّخَاذَ الْوَلَدِ، لَمْ يَزِدْ عَلَى مَا فَعَلَ مِنِ اصْطِفَاءِ مَا شَاءَ مِنْ خَلْقِهِ، وَهُمُ الْمَلَائِكَةُ، فَلَيْسَ مَفْهُومًا مِنْ قَوْلِهِ: لَوْ أَرادَ الله أَنْ يَتَّخِذَ وَلَداً لَاصْطَفى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشاءُ).

(3) سورة الأنبياء آية 17.

(4) انظر: تفسير الكشاف للزمخشري 3/ 107، سورة الأنبياء آية 17.

تعالى: ﴿إِن كُنَّا فَاعِلِينَ﴾، معناه: إن صح[1] لنا أن نفعله؛ ففيه إشارة إلى عدم صحة هذا الفعل منه تعالى لاستحالته. والله أعلم[2].

قوله: {وهلا تَنَبَّه هذا الغَبِيّ} إن كان يعرف من حال هذا القائل، أنه يعتقد أن القدرة والإرادة تصلُحان للتعلق في المستحيل؛ فهو غبيّ جاهل جزماً، وإلاَّ فقد تصحّح مقالته بأن المعنى: لا مانع، إلا أنه لم يُرده لعدم صلاحية الإرادة له، وهذا في معنى الاستثنائية التي ذَكَرْنا، وهي لكنه لم يرد أي: فعدم الإرادة منع كونه، فلم يكن، وعدم الإرادة أي تعلقها لعدم صلاحيتها لذلك، وعليه فلا غباوة.

قوله: {واحتج الأصحاب[3] لخ} هذه الوجوه كلها ضعيفة لا تقوم بها حجة، وذلك ظاهر.

قوله: {من باب إطلاق اسم الدَّال على المدْلُول[4]}. فيه قلب، وصوابه اسم المدلول على الدال.

قوله: {وبهذا تعرف أن التلاوة غير المتلُوِّ، والقراءة غير المقرو، والكتابة غير المكتوب}،[5] نقل الشيخ أبو عبد الله محمد[6] بن الشيخ أبي الحسن علي الكناني

---

(1) تأتي «كان» في النفي ويكون المراد بها نفي صحة الخبر لا نفي وقوعه ولذا تؤول بمعنى «ما صح وما استقام». انظر: مباحث في علوم القرآن، ص 216، لمناع بن خليل القطان (ت: 1420هـ)، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة: الثالثة 1421هـ - 2000م، وللتوسع في ذكر مذاهب العلماء في لفظ (كان) انظر: البرهان في علوم القرآن 4 / 121 - 128، لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: 794هـ)، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، الطبعة: الأولى، 1376 هـ - 1957 م، الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه (ثم صوَّرته دار المعرفة، بيروت، لبنان - وبنفس ترقيم الصفحات).

(2) انظر إلى هذا النظر السديد من أبي حفص رحمه الله فهو نظر اعتدال وتوسط وتثبت وإبداء الاعتذار في حل كلام الغير على أحسن وجوهه، ويلاحظ أن له تعمقاً في التفسير...

(3) عنوان هذه المسألة: (المغايرة بين الأمر والإرادة) وتمام الفقرة كما في السنوسية ص 223، (... على مغايرته للإرادة بوجود الأمر بدونها، وبيّنوه بوجوه...).

(4) في نسخ السنوسية التي بين أيدينا (من باب إطلاق اسم المدلول على الدال). ص 225، دار القلم. وص 228، دار الكتب العلمية.

(5) انظر مثلاً: شرح الإرشاد للمقترح 1/ 401 - 403، والأبكار للآمدي 1/ 265 - 311، والغنية في علم الكلام للنيسابوري 2/ 261 وما بعدها.

(6) هو محمد بن محمد بن علي بن عمر بن إبراهيم بن عبد الله، أبو عبد الله الكناني القيجاطي الأندلسي، أستاذ مقرئ عالم كامل، انتهت إليه مشيخة الإقراء في هذا الزمان بالأندلس. انظر: غاية النهاية في طبقات القراء 2/ 243 - 244، رقم الترجمة: 3423.

القيجاطي[1] رحمه الله، في تأليف له وضعه في الفَرْق بين القراءة والمقرو، عن الإمام **أبي بكر بن فورك**[2] ما نصه: (إن قال قائل: بما ذا تفرقون بين القراءة والمقرو؟ قيل: الفرق بينهما من وجوه: أحدها؛ أن المقرو كلام الله القديم، والقراءة هي الأصوات والحروف الحادثة التي توجد بمخارجها.

فإن قيل: فإن الناس يقولون لهذه القراءة هي القرآن، فتقولون: القرآن قرآنان، أو قرآن واحد، قيل: يقال: إن القرآن واحد؛ وهو كلام الله المقرو بهذه القراءة، وهذه القراءة تسمى قرآناً من حيث كانت قراءة له.

قال: ومِمّا يُبيِّن لك الفرق بين القراءة والمقرو؛ أن القراءة مختلفة متغايرة معدودة، والمقروّ واحد غير متغاير، فلذلك يقال القراءة سبع، والكلام واحد، فإن قال قائل: هل تقولون لكلام الله مكتوب على الحقيقة؟ قيل نَعَم؛ والمعنى في ذلك أن كتابته قد وجدت له، والكتابة رُسوم دالة على الكلام؛ يفهم بها الكلام، ويحصل الكلام بها ......[3] ، على هذا الوجه هـ)،[4] ونحوه، نقل عن **أبي بكر بن الأنباري**[5]،

(1) في خ م د، ك (القيحاطي) بالحاء المهملة. والصواب ما بالأصل. والقَيْجاطي: هو علي بن عمر بن إبراهيم الكناني القيجاطي، أبو الحسن:النحوي، الأديب، القاضي، نسبته إلى «قيجاطة» وقد تكتب بالشين «قيشاطة» من أعمال جيان، في الأندلس استدعي إلى غرناطة سنة 712 هـ فولي الخطابة ومات فيها (سنة: 730 هـ). له شعر وتصانيف، منها: (نزهة المجالس). انظر: الأعلام للزركلي 4/ 316، وبغية الوعاة 2/ 180، رقم الترجمة 1740، وغاية النهاية في طبقات القراء 1/ 557 – 558، لشمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت: 833هـ)، الناشر: مكتبة ابن تيمية، الطبعة: عني بنشره لأول مرة عام 1351هـ ج. برجستراسر، والإحاطة في أخبار غرناطة، 4/ 81 – 82، لمحمد بن عبد الله بن سعيد السلماني اللوشي الأصل، الغرناطي الأندلسي، أبي عبد الله، الشهير بلسان الدين ابن الخطيب (ت: 776هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1424 هـ.

(2) لم أعثر على مصدر هذا النص لابن فورك. بعد البحث وسؤال أهل الخبرة.

(3) هنا كلمة في خ م ك، غير واضحة وهي غير موجودة في خ م د، وباقي خ، والمعنى صحيح بدونها.

(4) لم أعثر على هذا المصدر الذي نقل عنه أبو حفص.

(5) هو محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الأنباري: الأديب، اللغوي، الشاعر، الأخباري، وكان يتردد إلى أولاد الخليفة الراضي بالله، يعلمهم. توفي ببغداد. (سنة: 328 هـ)، من كتبه (الزاهر) في اللغة، و(شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات) و(إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل) و(عجائب علوم القرآن) و(خلق الإنسان) و(الأمثال) و(الأضداد) و(الأمالي وأجل كتبه (غريب الحديث). انظر: الأعلام للزركلي 6/ 334، ووفيات الأعيان 4/ 341 – 343، ونزهة الألباء في طبقات الأدباء ص 197 – 204، لعبدالرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبي البركات، كمال الدين الأنباري (ت: 577هـ)،

وأبي بكر بن سابق[1]، وقال **الإمام أبو حامد الغزالي** رحمه الله في **(كتاب الاقتصاد)** ما نصه: (الاستبعاد الثالث - يعني من استبعادات من ينكر الكلام النفسي -[2]؛ أن القرآن أهو كلام الله أم لا ؟ فإن قلتم لا، فقد خرقتم الإجماع، وإن قلتم نعم، فما سوى الحروف والأصوات، ومعلوم أن قراءة القارئ الحرف والصوت، فنقول ما هي ثلاثة ألفاظ قراءة ومقروّ وقرآن، أما المقرو فهو كلام الله تعالى؛ أعني صفته القائمة بذاته.

وأما القراءة فهي باللسان ؛ عبارة عن فعل القارئ؛ الذي ابتدأه بعد أن كان تاركاً له، ولا معنى للحادث إلا أنه ابتدأ بعد أن لم يكن، فإن كان الخصم لا يفهم هذا من الحادث، فليترك لفظ الحادث والمخلوق، ولكن نقول القراءة، فعل ابتدأه القارئ بعد أن لم يكن يفعله، وهو محسوس، وأما القرآن فقد يُطلَق ويراد به المقرُوّ، فإن أريد به ذلك؛ فهو قديم غير مخلوق؛ وهو الذي أراده السلف بقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق؛ أي المقرو بالألسنة، وإن أريد به القراءة التي هي فعل القارئ؛ ففعل القارئ لا يسبق وجود القارئ، وما لا يسبق وجود الحادث حادث هـ).[3]

قوله: {إذ لا معنى للسكوت إلا انعدام الكلام} لما ذكر **الغزالي في (الاقتصاد)** أدلة قِدَم الصفات؛ ومنها أن إذا قدرنا قيام حادث به؛ فهو قبل ذلك، إما أن يتصف بضد ذلك أو بالانفكاك، وذلك الحادث؛ فإن كان ذلك الضد أو ذلك الانفكاك قديماً؛ استحال زوالُهُ ؛لأن القديم لا يعدم وإن كان حادثاً كان قبله، وهَلُمّ ويؤدي إلى حوادث لا أول لها، وأوضح ذلك بفرْض الكلام في صفة الكلام، فإن **الكَراميّة** قالوا: إنه في الأزل متكلم؛ على معنى أنه قادر على الكلام في ذاته، ومهما أحدث شيئاً في غير ذاته؛ أحدث في ذاته قولَه كن، فلا بُدّ أن يكون، قبل إحداث هذا

تحقيق: إبراهيم السامرائي، الناشر: مكتبة المنار، الزرقاء - الأردن، الطبعة: الثالثة، 1405 هـ - 1985 م، وبغية الوعاة 1/ 212-214.

(1) لم أعثر له على ترجمة، بعد البحث الشديد في جلّ كتب التراجم.

(2) هذا من توضيح أبي حفص رحمه الله.

(3) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد ص 80.

القول ساكتاً، ويكون سكوته قديماً وكذا الغفلة بالنسبة إلى العِلم؛ قال ما نصه: فإن قيل السكوت ليس بشيء؛ إنما يرجع ذلك إلى عدم الكلام، والغفلة ترجع إلى عدم العلم؛ فإذا وجد الكلام لم يبطل شيء، إذ لم يكن شيء إلا الذات القديم؛ وهي باقية، ولكن انضاف إليه وجود آخر وهو الكلام والعلم، فإما أن يقال انعدم شيء، فلا ويتنزل منزلة وجود العالم؛ فإنه يبطل العدم القديم، ولكن العدم ليس بشيء حتى يوصف بالعدم، ويقدر بطلانه.

والجواب من وجهين : أَحَدُهُما أن قول القائل السكوت هو عدم الكلام، وليس بصفة، والغفلة عدم العلم، وليس بصفة؛ كقوله البياض هو السواد، وسائر الألوان، وليس بلون، والسكون هو عدم الحركة، وليس بعرض، وذلك محال، قال والخصوم معترفون بأن السكون وصف زائد على عدم الحركة، وكل من ادعى أن السكون هو عدم الحركة، لم يقدر على إثبات حدوث العالم بظهور الحركة بعْد السُّكُون، إذا استدل على حدوث المتحرك، فكذلك ظهور الكلام بعد السكون؛ يدل على حدوث التكلم من غير فرْق لخ كلامه[1]. والغرض منه بيان أن السكوت عنده ليس هو انعدام الكلام، والمصنف جزم أولاً بأنه ليس إلا انعدام الكلام، وصرح ثانياً بأنه مستلزم عدم الكلام .

قوله: {يعني أنه تجوز بإطلاق الصمت على لازمه} فيه نظر؛ إذ لا نسلم أن الإنصات بمعنى الصمت؛[2] بل بمعنى الاستماع، ثم حيث ورد في حق الباري سبحانه، فيُراد به لِازمُه لا مفهُومُه؛ الذي هو الاستماع لاستدعائه في العادة صمتاً، ولازمه هو السماع وإطلاق اللفظ من باب **مجاز المشاكَلَة**،[3] كما في: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾،[4] أو من باب إطلاق لفظ السبب على المسَبَّب.[5]

---

(1) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد ص 91 – 93.

(2) الإنصات: هو السكوت والاستماع للحديث. وأنصت يُنْصِت إنصاتاً: إذا سكت سكوتَ مستمِع. انظر: لسان العرب 2/ 99، مادة (نصت).

(3) المشاكلة : هي ذكر الشيء بلفظ غيره، لوقوعه في صحبته ؛ تحقيقاً أو تقديراً. انظر: تلخيص المفتاح مع شروحه الثلاثة، للخطيب القزويني 4/ 309 – 310، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

(4) سورة آل عمران الآية:54

(5) أي فيكون مجازاً مرسلًا.

قوله: {إن البيت[1] **من باب الاستعارة التبعية}**[2]، الأَوْلَى أنه من باب الاستعارة بالكناية [3]في لفظ المطارف، وإسناد العجيج استعارة تخييلية.[4] فعلى رأي **القزويني**[5]؛ يكون العجيج حقيقة، ومقتضى صنيع المصنف؛ أن التأكيد لا يدفع المجاز إذا كان على وجه الاستعارة؛ لابتنائها على تناسي التشبيه، وحينئذ يتجه أن يقال من قِبَلِهِم هذا مرَادنا، بالمجاز المدعى في المسند، فلم قُلْتُم إن التأكيد يُنافِيه، فكَلم استعارة تبعية قرينتها تعلق، كلَّم بِمُوسَى؛ لاستحالة هذا التعلق، أما عند الأشاعِرة، فمقتضَى [6] العادة، وأما عندنا فالاستحالة اتصافه بالمتعلق؛ الذي هو الكلام، والاستحالة العادية تكْفي في قرينة الاستعارة؛ كالعقليَّة.

قوله: {وذلك أن المعتزلة موافقون على أن إسناد الكلام إلى الله تعالى حقيقة}؛ إن عَنَا[7] أنُهم مُوافِقُون على صحّة الإسناد الحقيقي؛ فَصحيحٌ، ولا يمنعُهُم حمل الآية على الإسناد المجازي، وإن عنى أنهُم موافِقُون على تعيين الإسناد الحقيقي؛ ففيه نظر؛ لتصريحهم .....[8]

---

(1) نص البيت[بَكَى الخَزُّ مِن عَوْن وأنكرَ جِلْدَه ° وعَجَّت عجِيجاً مِن جُذَامَ المَطارِفُ]. انظر: شرح الكبرى للسنوسي ص 229، وانظر تعليق المحقق هنا على البيت.

(2) الاستعارة التبعية: هي التي تكون في الحروف والأفعال وما يشتق منها كاسم الفاعل واسم المفعول واسم الزمان والمكان المشتقين. انظر: التلخيص للقزويني 4/ 211.

(3) الاستعارة بالكناية: هي إذا شبه أمر بآخر من غير تصريح بشيء من أركان التشبيه سوى المشبه ودلّ عليه بذكر ما يَخُصّ المشبَّهَ به كان هناك استعارة بالكناية. انظر: السمرقندية ص 180 – 184، لأبي القاسم بن أبي بكر الليثي السمرقندي (ت 888هـ)، بشرح إبراهيم بن محمد بن عربشاه الإسفراييني عصام الدين (ت 945هـ) وحاشية العلامة محمد بن علي أبي العرفان المصري المعروف بالصبان (ت 1206هـ). عني به: مرعي حسن الرشيد، دار نور الصباح، الطبعة الأولى، سنة الطباعة: 2012م.

(4) الاستعارة التخييلية: فسرها السكاكي بما لا تحقق لمعناه حسّاً ولا عقلاً، بل هو صورة وهمية محضة. وفسرها غيرُه بجعل الشيء للشيء ؛ أي بجعل الشيء الذي هو لازم للمشبه به للشيء الذي هو المشبه. انظر: التلخيص للقزويني 4/ 194 – 198.

(5) انظر: التلخيص للقزويني 4/ 211 – 220، فقد ذكر مذهب السكاكي وغيره في ذلك.

(6) بالأصل وخ ع (فمقتضى)بالفاء وفي باقي خ (بمقتضى).

(7) مكتوبة بالألف وبعد أسطر كتبت (عنى).

(8) هنا بياض بالأصل وفي باقي خ قدر سطر ونصف لم يكتب والكلام فيه نقص ظاهر واحتياج تأمل .

قوله: {أما العِلْمُ فخالف فيه أبو سهل الصعْلُوكي[1] لخ}، لَمَّا ذكَرُوا مِن أحكام العِلة أنها لا توجب حكميْن مختلفيْن، وأن في هذا الأصل أقوالاً ثلاثة، يفصل الثالث؛ بين أن يجوز الانفكاك بين الحكميْن؛ كالعالِمية بالسواد والعالِمية بالبياض، فإنهما حكمَان يجوز انفكاك كل واحد عن الآخر، فيمتنع تعليلهما بعِلة واحِدَة ،وإلاَّ لزم إما جواز عدم الانفكاك، وإما عدم الاطِّرَاد، وبيْن أن لا يجوز الانفكاك بيْن الحكمَيْن؛ فيجوز، أورَدُوا على ذلك إشكالاً، وهو أن الله تعالى علماً واحداً، وعالمية متعددة بحسَب تعدُّد المعلومات، وهي لا تتناهى؛ فعالميتُهُ لا تتناهى وهي معللة بعلة واحدة؛ هي ذلك العِلم الواحِد الثابت لهُ تعالى، فالتزمَهُ **القاضي**،[2] وردَّه **الآمدي**؛[3] بأن القاضي لما اعتَرف بأن كونه تعالى عالماً بسواد محل معين، مخالف لكونه عالماً ببياضه، مع تَعذر الاجتماع بينهما؛ لزِمَهُ من تعليلهما بعلة واحدة، اما اجتماعهما معاً، واما عدم اطرادِ تلك العِلة.

وأثبت **أَبُو سَهْل الصَّعْلُوكي** (عُلوماً غير متناهيَة)، كل واحد منها علة لعالمية واحدة، ورُدّ بأنه مخالفٌ لمذهب الأئمة والشيخ،[4] ولما تقرّر من البرُهان على استحالة تعدّد علمِهِ تعالى، والجواب أنَّا نمنَعُ تعدّد العَلمية، وإنما المتعدّد تعلق العِلم الواحد، أو تعلق العالمية الواحدة، ولا محذور في ذلك).[5]

---

(1) هو محمد بن سليمان بن محمد بن هارون الحنفي (من بني حنيفة) أبو سهل الصعلوكي: فقيه شافعيّ، من العلماء بالأدب، والتفسير، والفِقْه، والنحو، واللغة، وَالشعر، وَالْعرُوض، وَالْكَلَام، والتصوف، وَغير ذَلِك من أَصْنَاف الْعُلُوم. قال الصاحب ابن عباد: ما رأينا مثله ولا رأى مثل نفسه. مولده بأصبهان وسكنه ووفاته بنيسابور. درّس بالبصرة بضعة أعوام، وبنيسابور 32 سنة. ورويت عنه فوائد. (ت: 369 هـ). انظر: الأعلام للزركلي 6/ 149، وطبقات الشافعية للسبكي 3/ 167 – 173، والوافي بالوفيات 3/ 105 – 109، ووفيات الأعيان لابن خلكان 4/ 204 – 205.

(2) هو أبو بكر بن الطيب الباقلاني، البصري.

(3) انظر: الأبكار للآمدي 2/ 640 – 643، الفصل السادس: في أن العلة الواحدة هل توجب حكمين مختلفين أم لا؟ فقد ردَّ على القاضي أبي بكر الباقلاني، والأستاذ أبي سهل الصعلوكي.

(4) أي أبي الحسن الأشعري.

(5) من قول أبي حفص (من أحكام العلة إلى قوله ولا محذور). هو ملخص كلام السيد في شرح المواقف 1/ 469 – 470، المسألة السادسة، المرصد الخامس: في العلة والمعلول.

قوله: {أحدهما: أنه لا يلزم على قوله دخول ما لا نهاية له في الوجود، وهو محال، استدلوا على استحالته ببرهان التطبيق}، وفيه نظر[1]؛ إذ لا يتمّ التطبيق إذا كانت الآحاد موجودة معاً، ولم يكن بينها ترتب بوجهٍ مّا، إذ لا يلزم من كون الأول بإزاء الأول، وهكذا جواز أن يقع آحاد كثيرة من إحدى الجملتين، بإزاء واحد من الأخرى، اللهم إلا إذا لاحظ العقل كل واحد من الأولى، واعتبره بإزاء واحد من الأخرى، لكن العقل لا يقدر على استحضار مالا نهاية له مفصلة لا دفعة، و لا في زمان متناه، حتى يتصور هناك تطبيق؛ بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم[2] والعقل. وقد صرح الحكماء بأن النشر إنما يمتنع في أمور لها وجود بالفعل، وترتب إما وضعا، وإما طبعا، لكن المتكلمون اعتمدوا **(التطبيق)** في الأمور المتعاقبة في الوجود؛ كالحركات الفلكية، و في الأمور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي؛ كالعلل و المعلولات، أو وضعي كالأبعاد، أو لا يكون هنالك ترتيب أصلا؛ كالنفوس الناطقة المفارقة. يستدلون به على تناهي هذه الأمور كلها، ونقض عليهم بمراتب الاعداد كما سبق؛ لأن الدليل قائم فيها مع عدم تناهِيهَا

قوله: {فإنَّ فرضَ نفيِ الواجب مُحال}، تعليل لعدم اطراد برهان التطبيق هاهنا، وفيه نظر؛ إذ المحال نفي الواجب لا فرض نفيه.

قوله: {فإن قيل[3] لخ} هذه الشبهَة أورَدها أيضاً مَن أنكر[4] تعلق العلم بالجزئيات، وتقرِيرُها [5] أنه إذا علم مثلًا؛ أن زيداً في الدار الآن ثم خرج زيد؛

---

(1) انظر: شرح المعالم لابن التلمساني فقد ذكر مذاهب العلماء ومن بينهم الصعلوكي وناقش الأدلة ص 284 - 288، وقرر برهان التطبيق، وقرَّره السعد أيضاً في شرح المقاصد 2/ 306، وشرح المقترح على الإرشاد 1/ 405.

(2) في خ م د (العقل والوهم) لكن عليهما علامة تشير إلى التقديم والتأخير.

(3) النص الكامل للسنوسي ص 234: (فإن قيل: كيف يستقيم القول بوحدة العلم مع أنه تعالى عالم بما سيكون، وبالكائن، والعلم بما سيكون مغاير للعلم بالكائن...).

(4) الذي أنكر ذلك الفلاسفة، قالوا: لأنه يلزم منه التّغيرُ. انظر: شرح الإرشاد للمقترح 1/ 348، ونهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني ص 206 - 226، والمحصل للرازي ص 175 - 178، والمطالب العالية له أيضاً 3/ 101 - 102، والمعالم بشرح الفهري ص 280 - 294، المسألة الثالثة: أنكرت الفلاسفة كونه تعالى عالماً بالجزئيات.

(5) انظر: شرح المقاصد في تقرير ذلك 3/ 90 - 93، والمواقف 3/ 108، فقد لخصه أبو حفص هنا، والأبكار للآمدي 1/ 237، وشرح الإرشاد للمقترح 1/ 348 - 352.

فإما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس في الدار، أو ينفى ذلك العلم بحاله، والأول يوجب التغير في ذاته، من صفة إلى أُخْرى، والثاني يوجب الجهل، قالوا وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة، وإن لم تكن متغيرة؛ كأجرام الأفلاك الثابتة على أشكالها؛ لأن إدراكهَا إنما يكون بآلآت جسمانية، بخلاف غير المتشكلة، وأنه يعلمها بلا محذُور؛ كذوات العُقُول. وأجيب بمنع التغيّر فيه، فإن التغيّر؛ إنما هو في الإضافات، فإن العلم عندنا صفة ذات إضافة، وفيه نظر؛ لأن العِلم إذا لم يتعلق بالشيء؛ لا يصير ذلك الشيء معْلُوما.

قوله:[1] **والجواب عن شُبْهة (أبي سَهْل)** على ما صرفناه؛ أن الدليل يدُلّ على مطلق المغايرة ولا يلزم أن تكون ذاتية، بل يجوز أن تكون باعتبار التعلق؛ فالمتعدد إذاً هو التعلق، واستلزام النقيضَيْن على وجه لا يُفضي إلى اجتماعهما لا محذُور فيه، وهذا القدر كَافٍ في دفع الشُّبهة بالنسبة إلى أبي سَهْل، وجواب المصنف يحتاج إليه في دفع شبهة **الفلاسفة**؛ وهو منقول عن مشايخ **المعتزلة**، وكثير من **الأشاعرة** قالوا إن العلم بأنه وجد الشيء، والعلم بأنه سيوجد واحِدٌ؛ فمن علم أن زيداً سيدخل البلَدَ غداً، فعِند حُصُول الغَد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد إلا إذا كان علمه مستمرّاً بلا غفلة، وإنما يحتاج أحدُنا إلى علم آخر لطريان الغفلة عن الأول، والباري تعالى تَمتنعُ عليه الغفلَة.

قال في (**المواقف**): (وهذا مأخوذ من قول **الحكماء**؛ عِلمه تعالى ليس زمانياً، قال **السيد** وتوضيحُه أنه تعالى لما لم يكُن مكانياً، كان نسبتُهُ إلى جميع الأمكِنة على سَواء، فليْس فيها بالقياس إليه قريب من بعيد، ومتوسط كذلك، لما لم يكُن هُو وصفاتهُ الحقيقيّة زمانياً، لم يتصِف الزمان مقيساً إليه بالمضي والاستقبال والحضور، بل كان نسبته إلى جميع الأزمنة؛ سواء؛ فالمْوجودَات من الأزل إلى الأبَد معلُومَةٌ لهُ كلٌّ في وقته، وليس في علمه كان وكائن وسيكُون؛ بل هِيَ حاضِرَة عنده في أوقاتها؛ فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها، لكن لا من حيث دخول الزمن فيها بحسب أوصافه الثلاثة؛ إذ لا تحقق لها بالنسبة إليه، ومثل هذا العِلم

---

(1) هذا القول ليس من كلام السنوسي في شرح الكبرى.

يكون ثابتاً مستمراً لا يتغيّر أصلاً؛ كالعلم بالكليات، قال بعض الفضلاء: وهذا معنى قولهم: إنه يعلم الجزئيات على وجه كلي، لا ما تَوَهَّمه بعضهم من أن علمَهُ محيط بطبائع الجزئيات وأحكامه، دون خصوصياتها، وما يتعلق بها من الأحوال، كيْف وما ذهبُوا إليه مِن العِلم بالمعْلول ينافي ما توهمه؟ كما سبقت الإشارة إليْهِ، وكأنه يعني ببعض الفضلاء؛ **المحقق الطوسي**، وقد تقدم كلامه في مبحث إثبات كونه تعالى عالماً هـ).[1]

وقد أنكر **أبو الحسن البصري** ما ذكر من أن علمَهُ بأنه وجد عَيْن علمه، بأنه سيُوجد، واحتج بوجوه: الأول: حقيقةُ سَيقَعُ غيرُ حقيقةِ وَقَعَ بالضرورة؛ فالعِلم به غير العلم به. الثاني: مَنْ علِم أن زيداً سيدخل البلد غداً، وجلس في بيت مظلم مستدياً لذلك العِلم، فلم يعلم دخول غَدٍ لم يعلم بأنه دخل.

الثالث: أنه يمكن العلم بأنه عالمٌ، بأنه سيقعُ مع الجهل بأنه عالم، بأنه وقع وبالعكس، وغير المعْلوم غير المعلوم، فثبت تغايُر العِلميْن ابتداء [2]، ولا خفاء في صِحَّة هذا الاحتجاج بالنسبة إلى العلم الحادث الزماني، وأما بالنسبة إلى العلم الأزلي الذي لا يتقيَّد بالزَّمَان؛ فترتفعُ هذه الحقائق بالنسبة إليه، كما تقدّم توضيحُه، واعلم بأن الشبهَة تمسك بها الجهمية أيضاً، في إثبات عُلوم حادثة لله تعالى، والجواب هو الجواب، وقد أطال **المقترح**[3]، **والفهري**[4]، تقريره بنحو كلام المصنف.

قوله: {وأما عموم التعلق لخ} عُموم تعلّق القُدرة بجميع الممكنات؛ هو مذهب **الأشاعرة**، والدليلُ عليْهِ أن المصحّح للمقدورية هو الإمكان، ونسبةَ الذات إلى جميع الممكنات على السواء؛ وهو مبني على أن المعدوم ليس بشيء؛ وإنما هو نفْي محض لا امتياز فيه ولا تخصيص، فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات

---

(1) انظر: المواقف وشرحها 3/ 108 - 110، وقد علق المحقق هنا بكلام، وشرح المقاصد 3/ 88.
(2) من قول أبي حفص (وقد أنكر أبو الحسن إلى قوله العلمين ابتداء). هو ملخص كلام العضد والسيد من المواقف وشرحها 3/ 110 - 111.
(3) انظر: شرح المقترح على الإرشاد 1/ 348 - 352.
(4) انظر: شرح المعالم للفهري ص 282 - 284.

إلى المعدومات، بِوَجه من الوُجوه، خلافاً للمعتزلة؛ فعلى قولهم يجُوز أن يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المميزة، مانعة من تعلّق القدرَة به، وعلى أن المعدُوم لا مادة له صورة خلافاً للحكماء، وعلى رأيهم يجوز أن يستعد المادة الحدوث، ممكِن دُون آخر، وعلى تماثل الأجسَام لتركبها من الجواهر الفَرْدة، المتماثلة الحقيقية، ليكون اختصاص بعضها ببعض الأعراض، لإرادة الفاعل المختار؛ إذ مع تخالفها، جاز أن يكون ذلك الاختصاص لذواتها، **والمخالف في عمُوم تعلق القُدرة فِرَق: الأُولى الفلاسفة**؛ قالوا: إنه واحد حقيقي لا يصْدُر عنه أثرانِ، والصادِر عنه هو العقل الأول، والبواقي صادرة عنه بالوسائط، والجوابُ مَنعُ قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا واحِد. الثانية **المنجّمون**؛[1] ومنهم **الصابية**؛[2] قالوا: الكواكب هي المدبِّرات أمراً[3] في عالمنا هذا، الدورَان الحوادث السُّفْلية مع مواضعها في البروج، وأوضاعها بعضها إلى بعض، وإلى السُّفليات، وأظهرها ما نشاهدُه من اختلاف الفصول، وتأثير الطوالع في المواليد؛ بالسعادة والنحوسة.

والجواب أن الدورَان لا يُفيد العِليّة؛ سيما إذا تحقق التخلّف، وسيما إذا قام البرْهان على نقيضه؛ فإن البراهين العقلية والنقلية شاهدة بأن لا مؤثر في الوُجُود

---

(1) تَنَجَّمَ: رَعَى النُّجومَ من سَهَرٍ أو عِشْقٍ. والمُنَجِّمُ والمُتَنَجِّمُ والنَّجَّامُ: من يَنْظُرُ فيها بَحَسَبِ مَواقيتِها وسَيْرِها. وأمّا المنجّم الذي يخبر بوقت الغيث أو الموت فإنه يقول بالقياس والنظر في الطّالع. وقال المنجمون: إن قُوى الكواكب هي التي تُحَرِّكُ هذه الرياحَ وتُوجِبُ هُبوبَها. القاموس المحيط ص 1161، والكشاف للتهانوي 1 / 68، وكتاب العقائد والديانات ص 81 – 82، لابن الجوزي البغدادي (ت 597هـ)، ضبطه وعلق عليه: موفق فوزي الجبر، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، وتفسير الرازي 14/ 288، و19/ 18، و25/ 128.

(2) الصبوة في اللغة: صبأ الرجل: إذا مال وزاغ. فبحكم ميل هؤلاء عن سنن الحق، وزيغهم عن نهج الأنبياء قيل لهم الصابئة. وقد يقال: صبأ الرجل إذا عشق وهوى. والصابئون الخارجون من دين إلى دين، وللعلماء في مذاهبهم عشرة أقوال، وإنما مدار مذهبهم على التعصب للروحانيين. والصابئة تدعي أن مذهبها هو الاكتساب، انظر: الملل والنحل 2/ 63 – 106، والفصل في الملل والأهواء والنحل 4/ 6 لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: 456هـ)، الناشر: مكتبة الخانجي – القاهرة،وكتاب العقائد والديانات ص 76 – 77، لابن الجوزي.

(3) قال قدماء الفلاسفة: النجوم تفعل الخير والشر وتعطي وتمنع على حسب طبائعها من السعود والنحوس وتؤثر في النفوس وأنها حيّة فعّالة. انظر: العقائد والديانات ص 82، لابن الجوزي، وتفسير الرازي 3/ 536 – 537، عند تفسيره الآية 62 من سورة البقرة.

إلا الله تعالى. الفرقة الثالثة **الثنوية**؛[1] **ومنهم المجوس**؛[2] قالوا: لا يقدر على الشّر وإلا كان خيّراً شريراً، والجواب أنا نلتزم الثاني؛ فإنه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها، ولكنا لا نطلق لفظ الشرير، كما أن لا نطلق خلق القِرَدة والخنازير لإيهامه عليه الشر عليه، ولعدم التوقيف. الرابعة **النَّظّام**[3] **وأتباعه**؛ قالوا: إنه لا يقدر على الفِعل القبيح؛ لأنه مع العلم بقُبحه سَفَه ودونه جهل، وكلامهما نقْص، والجواب أنه لا قَبيح بالنِّسبة إليه تعالى، فالكل ملكه. الخامسة **البلخي**[4] **وتابعُوه**؛ قالوا لا يقدر على مثل فعل العبْد؛ لأنه إما طاعة وإما معصية وإما سَفَهٌ، والجواب أنها اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلينا، وفعله منزّهٌ عن هذه الاعتبارات . السادسة **الجُبَّائية**؛[5] قالوا لا يقدرُ على عينْ فعل العبْد للتَّمانُع؛ لأنه إن أرادَ اللهُ فعلًا وأراد العبدُ عدمه، لزم إما وقوعهما؛ فيجتمع النقيضان، أوْلا وُقوعهما؛ فيرتفع النقيضان، أو وقوع أحدهما بلا قدرة للآخر، والمقْدُور خِلافه.

لا يقال: يقع مقدُور الله تعالى؛ لأن قدرته أعمّ، لأنّا نقُول: معنى كوْن قدرتِه أعمّ، تعلقها بغير هذا المقدُور ولا أثَر لهُ في هذا المقدُور. والجوابُ أنه مبنيّ على تأثير القُدْرَة الحادثة، وأنهُ باطل، ولم سُلم؛ فقدرة الباري أتَم وأكمل؛ فتأثيرُها يمنع من تأثير قدرة العبْد.[6]

(1) هم قوم قالوا: صانع العالم اثنان: ففاعل الخير نور، وفاعل الشر ظلمة، وهما قديمان لم يزالا ولن يزالا قويين حساسين، سميعين بصيرين، وهما مختلفان في النفس والصورة، متضادان في الفعل والتدبير...انظر: كتاب العقائد والديانات ص 19 – 20، لابن الجوزي، والملل والنحل 2/ 49، والفرق بين الفرق ص 261، 269، 316.
(2) هم قوم أثبتوا أصلين اثنين، مدبرين قديمين؛ يقتسمان الخير والشر، والنفع والضر، والصلاح والفساد، يسمون أحدهما: النور والآخر الظلمة. وبالفارسية: يزدان وأهرمن. ولهم في ذلك تفصيل مذهب. ومسائل المجوس كلها تدور على قاعدتين اثنتين:إحداهما: بيان سبب امتزاج النور بالظلمة. والثانية: بيان سبب خلاص النور من الظلمة، وجعلوا الامتزاج مبدأ، والخلاص معادا. انظر: الملل والنحل للشهرستاني 2/ 37، وكتاب العقائد والديانات ص 78 – 80، لابن الجوزي، والفرق بين الفرق ص 238، 278، 290، 320 – 321، 347.
(3) سبقت ترجمته.
(4) سبقت ترجمته.
(5) الجبائية: أتبَاع أبي عَلّي الجبائي وَهُوَ الَّذِي أغوى أهل خوزستان وَله من الْبدع الْفَاحِشَة مَا لاَ يُحْصى. انظر: الملل والنحل 1/ 78 – 82، والتبصير في الدين ص 80، لأبي المظفر الإسفرايني، والفرق بين الفرق ص 167، لأبي منصور البغدادي.
(6) من قول أبي حفص: (عموم تعلق إلى قوله قدرة العبد). هو نص كلام العضد، والسيد في (المواقف وشرحها) 3/ 76 – 93، المقصد الثاني: في قدرته.

قولُهُ:[1] {**كما لا يمنع**[2] **ذلك وصفه بالإمكان**} معناه: أنه لا يخرج بسبب علمه وتقديره عن حدّ الإمكان؛ لامتناع الانقلاب عن الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي؛ فإن قيل: أليس يلزَمُ من استحالة انقلاب علمه تعالى جهلاً، امتناعُ وجُود ما علم عدمهُ؟ قُلْتُ: لا؛ فإن موجب تلك الاستحالة عدم وقوع ما علِم الله عدم وقوعه، لا عدم إمكانه، كما أن موجب استحالة الكذب على الله هو عدم وقوع ما أخبر الله بعدم وقُوعِه، لا أن يكون ممتنعاً؛ لأن المستلزم للمحذور في الصورتين هو الوقوع لا الإمكان، فما يستلزم المحال لا يلزم أن يكون محالاً لذاته، نعَم، يلزم أن يكون محالاً ولو بالغيْر، والاستحالة بالغير لا تنافي المقدُورية، كيف وما مقدور إلا وهو ممتنع بالغيْر، قبل تعلق القدرة به؛ ضرُورَة أن كل واقع وجوداً أو عدَماً؛ لا يقع إلا بَعْدَ ما وجَبَ، ويقال لذلك الوجوب: الوجوبُ السّابق، ويلزمُه امتناع الطرَف الآخر.

قوله: {**والعلم لخ**} **مذهب أهل الحق**[3] أنَّ العِلم يعُمّ المفهُومات[4] كلها، كما قال المصنِّفُ لمثل ما ذكرَ في القدرة، والمخالِفُ[5] في ذلك فِرَقٌ. الأُولى: مَن قال من الدَّهرية؛ إنه لا يعلم نفسَه؛ لأن العِلمَ نِسبَة، والنسبة لا تكون إلا بيْن شيئين متغايريْن هُما طَرفاها، ونسبة الشيء إلى نفسه محال، والجوابُ منع كوْن العِلم نسبَة، بل هو صفة ذات نسبَة سلّمناه، لكن لا نسلّم أن الشيء لا يُنسب إلى ذاته نسبة علمية؛ فإن التغايُر الاعتباري كافٍ لتحقق هذه النسبة. الثانية من قال من قدماء الفلاسفة؛ إنه لا يعلم شيئاً أصْلاً، وإلا علِم نفسه؛ إذ يعلم على تقدير كوْنه عالماً بشيء أنه يعلمه، وذلك يتضمن علمه بنفسه، وهو محال لما تقدَّم لا يقال، لا نسلِّم أن من علم شيئاً علِم أنه عالم بِهِ، وإلا لزم من العلم بشيء واحِد، العِلم بأمور غير متناهيَة، وهو محال لأنا نقول المدّعى لزوم إمكان علمه به، وذلك مما لا

---

(1) عنوان هذه الفقرة كما في السنوسية ص 236: (تعلق القدرة والإرادة).
(2) كذا بالأصل، وباقي خ. وفي السنوسية ص 236 (يمنعه) بهاء الضمير.
(3) في هامش خ م د، و خ ح ب عنوان: (المذاهب في صفة العلم وردودها).
(4) أي الواجبة، والممكنة، والممتنعة. انظر: المواقف 3/ 96.
(5) من قول أبي حفص (والمخالف في ذلك إلى قوله بل في الإضافات). هو ملخص كلام العضد والسيد في المواقف وشرحها 3/ 96- 112.

خفاء به، وإلا جاز أن يكون أحدُنا عالماً بالعُلُوم الدّقيقة، الكثيرة المباحث، ولكنه لا يمكنه أن يعلم أنه عالم به، وذلك **سَفْسَطة**.

والجواب: منع الثاني المتضمن لهذا العلم، الممكن بالعرَض، وقد مرَّ بطلان ما ذكرُوه في إثبات أنه لا يعلمُ نفسَهُ، الثالثة: من قال: إنه لا يعلَمُ غيرَه؛ لأن العلم بالشيء غير العلم بغيْره، وإلا فمن علم جميع الأشيَاء فيكون له تعالى، بحسَب كل معلوم عِلم على حِدة، فيكون في ذاته كثرة متحققة غير متناهية، وذلك محال بالتطبيق، والجوابُ: أنها كثرة في الإضافات والتعلقات؛ لأن العلم واحد تتعدّد تعلقاته بحسب المعلومات، وذلك يمتنعُ، الرابعةُ: مَن قال: إنه لا يعقل غير المتناهي؛ إذ المعقول متميز عن غيره، وغير المتناهي غير متميّز عن غيره، وإلا لكان لهُ حدّ به يتميز عن الغير، فليس غير متناه هف[1].

والجوابُ: منع أن المتميز يجب أن يكون له حدّ ونهاية، وإنما يكون كذلك لو كان تعلقه متميزاً بالحد والنهاية، وأنه محال؛ لأن وجوه التميز لا تنحصر في الحَدّ. الخامسة: مَن قال: لا يعلمُ الكُلّ لا بمعنى السلب الكُلّي، بل بمعنى رفع الإيجاب الكلي، لما يلزَم من التسلسل، والجوابُ: أنه تسلسل في الإضافات، السادسة جمهُور الفلاسفة؛ قالوا: لا يعلمُ الجزئيات[2] المتغيرة، والمتشكلة، لما يلزم من التغيّر في ذاته، والجوابُ منع التغير فيه، بل في الإضافات، كما مر، واعلم أنه قد اختلف في العلم الإجمالي،[3] هل يثبت لله تعالى أم لَا؟ فجوز **القاضي، والمعتزلة** ثبوته، ومنعَه كثير من **الأشاعرة، وأبو هاشم**.

قال **العَضُدُ**: (والحق أنه إن اشترط فيه الجهل بالتفصيل؛ امتنع عليه تعالى، وإلاّ، فلا، فإن قيل: ينتفي عنه تعالى علم حاصل للمخلوق؛ قلنا: نعَم؛ وهو العِلم

---

(1) هكذا كتبت هذه الكلمة بالهاء وفاء غير منقوطة في خ م ك، د، ولعل المراد بها انتهى قوله.

(2) انظر: شرح المعالم ص 280 - 288، للفهري فقد أجاد وأفاد. والأبكار للآمدي 1/ 237 - 264، والأربعين للرازي ص 135 - 143.

(3) قال ابن التلمساني في شرح المعالم ص 280: (وقد يقسمون العلم إلى تفصيلي وجملي أيضاً، والمعنيُّ بالعلم التفصيلي: علم بالشيء من جميع وجوهه. وبالجملي: العلم به من بعض وجوهه، وحاصله أن يكون المعلوم من وجه مجهولاً من وجه.

المقرون بالجهل؛ فالمنفي هو القيد، أعني كونه مع الجهل، وأنه لا يوجب نفي أصل العلم هـ).[1] ثم هذا الخلاف مبني على جواز ثبوت العِلم الإجمالي في نفسه: (وقد شبه بمن يرى نَعَماً تارة دفعة؛ فإنه يرى جميع النَّعَم ضرورة، وتارة مجرّد البصر نحو واحد واحد، فيميزه ويفصل الأجزاء بعضها عن بعض؛ فالرؤية الأولى إجمالية، والثانية تفصيلية، والفرق بينهما معلوم بالوجدان، ويقاس حال البصيرة بالنسبة إلى مدركاتها، على حال البصير بالنسبة إلى مدركاته، وخالف **الإمام الرازي**[2] فقال: يمتنعُ حُصولُ صورة واحدة مطابقة لأمور مختلفة، وإلا لكانت مساوية في الماهية لتلك الأمور المختلِفة، فتكون لتلك الصور حقائق مختلفة، فلا تكون صورة واحدة بل ....[3]

لكل واحدٍ صورة، ولا معنى للعلم التفصيلي إلا ذاك، نعَم قد تحصُل الصور تارة دفعة، وتارة مرتبة في الزَّمَان؛ فإن أرادوا ذلك فلا نِزاع فيه، قال وأما ما قالُوهُ من أن من يعلم مسألة فيُسأل عنها؛ فإنه يحضر الجواب في ذهنه دفعة؛ وهو لم يتصدّ للجواب؛ لأنه عالم بأنه قادر عليه، ثم يأخذ في تقريره فيلاحظ تفصيله؛ ففي ذهنه أمر هو مبدأ التفاصيل، فمردود بأن لذلك الجواب حقيقة وماهية، وله لازم وهو أنه شيء يصلح جواباً لذلك السؤال، والمعلوم عقب السُّؤال هو ذلك اللازم، وهو معلوم بالتفصيل، وأما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة، ونظير ذلك أنّا إذا عرفنا الشيء، من حيث إنها شيء يحرك البدن؛ فإن لازمها وهو كونها محركة معلوم تفصيلاً، وحقيقتها مجهولة إلى أن تعرف بطريق آخر، وظهر أيضاً أنَّ[4] العلم لا يكون علمًا لمعلومات كثيرة. قال **السَّيِّدُ الفاضل**: ومن إنكاره العلم الإجمالي؛ نشأ[5] إنكاره الاكتساب في التصورات، والجواب أنه إذا علم المركب بحقيقته، حصل في الذهن صورة واحدة، مركبة من صور متعددة، بحسب تلك

---

(1) انظر: المواقف وشرحها 2/ 78- 79، 75.
(2) انظر للرازي مثلًا: المباحث المشرقية 2/ 474.
(3) في خ م ك (وإلا لكانت مساوية في الماهية) وعلى لفظ (وإلا) علامة ح وعلى لفظ (الماهية) علامة صح إشارة إلى أن الجملة خطأ.
(4) لفظ (أن) ساقط من خ الأصل، وخ ح ب، وخ م ك. وهي ثابتة في خ م د، وخ ع. والمعنى مع زيادتها.
(5) في هامش خ ح الأصل عنوان: (منشأ إنكار الإمام الاكتساب في التصورات).

الأجزاء، والعقل حينئذ متوجه قصداً إلى ذلك المركب دُون أجزائه، فإنها مع حصول صورها في العقل؛ كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت إليه، فإذا توجه العقل إليها وفصلها، صارت مخطورة بالبَالِ، ملحوظة قصداً، منكشفة بعضها من بعض انكشافاً تاماً، لم يكن ذلك الانكشاف حاصلاً في الحالة الأولى، مع حصول صورة الأجزاء في الحالَيْن معاً، فظهر أنه قد يتفاوت حال العلم بالقياس إلى المعلوم؛ فإنه إذا كان المركب حاصلاً بحقيقته قصداً؛ كان أجزاؤه معلومة حينئذ بلا قصد وإخطار، وإذا فصلت الأجزاء كان العلم بها أقوى، وأكمل مِن الوجه الأول، فللعلم بالقياس إلى معلومِهِ مرتبتان؛ إحداهما إجمال، والأخرى تفصيل كما ذكَرُوه. وقوله[1] (المعلوم عَقِب السؤال عارض من عوارض الجواب)، قلت: الكلام فيما إذا كان المركَّب حاصلاً في الذهن بحقيقته، لا باعتبار عارض من عوارضه، فإن ذلك ليس علماً بأجزائه، لا تفصيلاً ولا إجمالاً، وأما قوله: العلم الواحد لا يكون علماً بمعلومات كثيرة؛ فجوابه أنّا إذا قلنا: كل شيء فهو ممكن بالإمكان الهام، فلا شك أنّا حكمنا على جميع أفراد الشيء، فلا بُدَّ أن تكون ملحوظة لنا، ولا علم بها في هذه الحالة، إلا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها بأسرها، فإن العقل جعَل هذا المفهوم آلة للملاحظة تلك الأفراد، حتى أمكنه الحكم عليها، وتلخيصه[2] أن المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه، وبهذه الملاحظة يحكم عليه لا على أفراده، وقد يجعل آلة ومرآة للملاحظة أفراده، فيصح حينئذ أن يحكم على تلك الأفراد دونه، ولتكن هذه المعاني التي قررناها مضبوطة عندك، فإنها تنفعك في مواضع عديدة هـ).[3]

وقد وَرَد عليَّ سؤال مِن بعض الفُضلاء نصّه: (الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم، سيدي رضي الله عنك وأرضاك، ورزقك مشاهدته ومرافقة النبي ﷺ؛ جوابك عن مسألة تعلق علم الله تعالى بالكمالات؛

---

(1) أي الرازي

(2) في هامش خ م د طرة: (المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وآلة للملاحظة أفراده).

(3) من قول أبي حفص (وقد شبه بمن يرى إلى قوله مواضع عديدة). هو من كلام العضد، والسيد في المواقف وشرحها 2/ 76 - 78، المقصد السابع: العلم ينقسم إلى تفصيلي، وإجمالي.

التي لا نهاية لها تعلقاً تفصيلياً، مع أنه يقتضي الحصر، بيّن لنا المراد بأكمل إيضاح رضي الله عنك آمين. فأجبتُ بما صورته؛ (الحمد لله، الجواب -والله سبحانه الموفق للصواب- أن الذي يجب اعتقاده[1][2] إحاطة[3] علمه تعالى بكُل شيء، على جهتي التفصيل والإجمال، ولا فرْق في ذلك بيْن ما يتناهى وما لا يتناهى، خلافاً لمن وهِم في الثاني؛ فزعم أنه لا يمكن تعلق العلم به، على جهة التفصيل، لأن المعقول متميز عن غيره، وما لا يتناهى لا يتميز عن غيره، وإلا لكان له حدّ به يتميّز عن الغير، فلا يكون غير متناه، والجواب أنا لا نسلِّمُ أن المميز له حدّ ونهاية، ولا أن انفصاله غن الغير يقتضي ذلك، كيف ولا معنى لانفصاله عن الغير إلا مغايرته له، نعم لو كان تعلقه بالحد والنهاية؛ لوجب أن يكون له حدّ ونهاية، لكنا نمنع انحصار التعلق في التمييز بالحد والنهاية، وتوقفه عليه؛ إذ لا تنحصر وجوه التمييز في الحد، لا يقال لو تعلق بما لا يتناهى لوجدت علوم لا تتناهى؛ لأنّا نَقُولُ العِلم القديم صفة واحدة، لها تعلقات لا تتناهى، والتعلقات غير وجودية، ولا يلزم من تعدد المعلوم تعدّد العِلم، وهذا متفق عليه بين العقلاء القائلين بالعلم القديم، وإنما اختلفوا في الحادث. وقد حكى هذا الاتفاق الإمام **فخر الدين** وأتباعه، وكأنهُم لم يعتبروا خلاف **أبي سهل الصعْلُوكي**؛ حيث أثبت لله تعالى علوماً لا نهاية لها، لبطلانه عندهم **ببرهان التطبيق**.

وما ذكروه في تقرير الشبهة وحَلِّها، هو محصول ما حرّره **العضد** في **(المواقف)**، **والسعد** في **(المقاصد وشرحها)**، وبه يجاب عن قول السائل: إن التعلق التفصيلي يقتضي الحصر. والله أعلم.[4]

---

(1) في هامش خ (الذي يجب اعتقاده إحاطة علمه تعالى بكل شيء).
(2) لفظة (اعتقاده) ساقطة من خ ع.
(3) في هامش خ ع طرة: (قال تعالى: ﴿ألا إنه بكل شيء محيط﴾. الآية 54 من سورة فصّلت.
(4) هنا في خ ع لوحة 140كلام لم يذكر في جميع النسخ ونصه {والله أعلم هـ. وهذه هي مقالة إمام الحرمين في البرهان فإنه قال باسترسال العلم على المعلومات من غير تفصيل وصرح بامتناع تعلق العلم بما لا يتناهى على جهة التفصيل. قال: وإذا لاحت الحقائق فليقل الآخر وبعدها ما شاء هـ. وقد أنكره سراج البرهان قال أبو الحسن الأبياري بعد نقله هو كلام باطل، وقول غير صحيح، والذي عليه أهل الإسلام أن الله تعالى عالم بالمعلومات على التفصيل إلى أن قال: وقد يصح على أمر عظيم، وخالف أدلة العقول وراغم إجماع المسلمين هـ. وقال التاج السبكي في طبقاته في ترجمة إمام الحرمين ما نصه (وقد فهم عنه المازري إنكار العلم

قوله: {لمّا ذكر الأئمة أن كل عالم فهو متكلم بمعلومه لخ}، قال العلامة سَعْد الدين في (شرح النَّسفية) ما نصُّه: (فإن قيل الأمر بلا مأمُور، ومنهي سفَه وعبث، والاخبار في الأزل بطريق المضي كذب محض، يجب تنزيه الله تعالى عنه، قُلنا إن لم نجعل كلامه في الأزل أمراً ونهياً وخبراً، فلا إشكال، وإن جعلناه؛ فالأمر في الأزل لايجاب تحصيل المأمور به، في وقت وُجُود المأمور، وصيرورته أهلاً لتحصيله، فيكفي وُجود المأمور به في علم الآمر، كما إذا قدر الرجل ابناً له، فأمره بأن يفعل كذا بعد الوُجُود. والإخبار بالنسبة إلى الأزل لا يتصف بشيء من الأزمنة؛ إذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة إلى الله تعالى، لتنزهه عن الزمان، كما أن علمه أزلي لا يتغير بتغير الأزمان هـ).[1]

وذكر في (تلويحه): (أن أكثر المفسرين [2] ذهبوا إلى أن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[3]، مجاز عن سرُعة الإيجاد وسُهولته على الله تعالى، وكمال قدرته تمثيلاً للغائب، أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد، أعني أمر المطاع للمطيع في حُصول المأمور به، من غير امتناع وتوقف ولا افتقار، إلى مزاولة عمل واستعمال آلة، وليس هنا قول ولا كلام؛ وإنما كان وجود الأشياء بالخلق والتكوين مقروناً بالعلم والقدرة والإرادة، وذهب بعضهم إلى أنه حقيقة، وأن الله قد أجرى سنته في تكوين الأشياء؛ أن يكونها بهذه الكلمة، وإن لم يمتنع تكوينها بغيرها، والمعنى نقول له احدث فيحدث، عقب هذا القول، لكن المراد الكلام الأزلي القائم بذات الله تعالى، لا الكلام اللفظي المركب من الأصوات؛ لأنه حادث، فيحتاج إلى خطاب آخر؛ لأنه يستحيل قيام الحروف

بالجزئيات وأفرط في التغليظ عليه وأشبع القول في تقرير إحاطة العلم القديم بالجزئيات ولا حاجة به إليه فإن أحداً لم ينازعه فيه، وإنما هو قصور أن الإمام ينازعه فيه ومعاذ الله أن يكون ذلك، ولقد سمعت الشيخ الإمام رحمه الله غير مرة يقول: لم يفهم المازري كلام إمامي ثم نقل التاج من كلام إمام الحرمين على الشامل مانصه (فلم يبق إلا ما صار إليه أهل الحق من إثبات علم واحد قديم متعلق بجميع المعلومات هـ وليس فيما نقله تصريح بالإحاطة التفصيلية حتى يناقض ما فهمه المازري وغيره ولم يقرر كلام البرهان بوجه يخالف تقريرهم وما كان ينبغي له ذلك والله أعلم.

(1) انظر: شرح العقائد النسفية ص 90، صفة الكلام والرد على المخالفين.
(2) انظر: تفسير الرازي 1/ 76، ج 3/ 541، ج 20/ 207.
(3) سورة النحل آية: 40.

والأصوات بذات الله تعالى. ولَمَّا لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم، واشتمل على أعظم الفوائد؛ وهو الموجود جاز تعلقه بالمعدوم، بل خطاب التكليف أيضاً أزلي، فلا بدَّ أن يتعلق بالمعدوم، على معنى أن الشخص الذي سيُوجد مأمور بذلك، وبعضُهُم على أن الكلام في الأزل لا يسمى خطاباً؛ حتى لا يحتاج إلى مخاطب هـ).[1]

وفي (المستصفى) ما نصُّه: (يعني به أنه مأمور على تقدير الوجود، لا أنه مأمور في حالة العدم فذلك محال، هـ).[2]، ثم قال: (هو آمر على تقدير الوُجُود، كما تقول الوالد موجب وملزم على أولاده التصدق؛ إذا عقلوا[3] أو بلغوا، فيكون الإيجاب والإلزام حاصلاً، ولكن بشرط الوُجُود هـ)[4].

قوله: {فاتفق أهل السنة على جواز تعلقه بكل موجود لخ}، كتب **الشيخ الإمام أبو عبد الله المغيلي في بعض (رسائله)** للمصنف ما نصّه: (قولكم في العقيدة والسمع والبصر المتعلقان بجميع الموجودات؛ ظاهرُه أن كلا منهما يتعلق بما يتعلق به الآخر، وذلك غير ما كان عندنا؛ فإن جماعة أهل السنة على أن السمع يتعلق بالمسموعات، لا بالمبصرات، والبصر بعكسه، ولا يتعلق سمع الذوات،

ولا رؤية المسموعات، ولا يلزم على ذلك نقص في الصفات؛ لأن كمال كل صفة أن تتعلق بما يصح أم يكون متعلقاً بها، فعدم تعلقها بغيره لا ينافي كمالها؛ كالقدرة فإنها تتعلق بالممكنات لا بغيرها، فأجابه **المصنف**: وعليكم السلام أيّها الأخ الحبيب في ذات الله سبحانه ورحمة الله وبركاته، أما ما ذكرناه في عقيدتنا من وجوب تعلق سمعه وبصره بجميع الموجودات؛ فهو الذي عليه

---

(1) انظر: شرح التلويح على التوضيح في حَلِّ غَوَامِضِ التَّنْقِيح للمحبوبي 1/ 297 - 298، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت: 793هـ)، الناشر: مكتبة صبيح بمصر، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

(2) انظر: المستصفى من علم الأصول ص68، الفن الثالث: مسألة تكليف الناسي والغافل والسكران - تكليف المعدوم. لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام عبدالشافي، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م.

(3) لفظة (عقلوا) ساقطة من خ م د وعليها رمز

(4) انظر: المستصفى للغزالي ص 68. دار الكتب العلمية.

أئمة السَّلَف، أما في البصر فقال المقترح[1]: أجمعوا على جواز تعلق بصرنا الحادث بجميع الموجودات ذاتاً كان أو عرضاً أو غيره، واختصاصه بما اختص به إنما هو عادي، لا عقلي، وما يتوهمهُ الإنسان من تعذر رؤية الأصوات أو العلوم والقُدَر والإرادات؛ فسببَه الإلف العادي، ولو خرق الله سبحانه العادة وأزال الموانع؛ لانكشف للبصر الحادث كل موْجُود، ولهذا لما خرَق الله سبحانه العادة في أهل الجنة، وأزال الموانع عن أبصارهم؛ رأوه في الجنة، مع أن ذاته العليّة ليست من جنس ما ينكشف للبصر الحادث في العادة؛ لأن الذي في العادة إنما ينكشف له الأجرام وألوانها، وأكوانها، وهي الحركة والسكون واجتماع الجواهر وافتراقها، فلو وقفنا مع هذه العادة والوهم الناشئ عنها؛ لأَحَلْنا رؤية ذات[2] علية ليست من جنس المقادير والأجرام، ولا لون لها ولا كون، فإذا ثبت بالإجماع صحة تعلق بصرنا الحادث الناقص؛ وجب لبصر مولانا الكامل أن يتعلق بكل موْجُود؛ لأن القاعدة أن كل صالح للصفة الأزلية فهو واجب لها؛ إذ لا يتطرق لها الجواز ولا الحجر، وإلا لزم النقص والحدوث، هذا ما يتعلق بالبصر.

وأما السمع فالذي عليه الجمهور أن حكمه حكم البصر في تعلقه، بكل مَوْجُود، وأن اختصاص السمع الحادث بالأصوات؛ إنما هو عادي لحجر مولانا جلّ وعزّ، ومنعه له أن يتعلق بغيرها لا أنه لا يصلح إلا لذلك، وخالفهم في ذلك **عبد الله الكلابي**،[3] **والقلانسي**؛[4] فقالا باختصاص السمع بالأصوات، وأنه لا يصلح لغيرها عقلاً، ومذهبهما في ذلك فاسد لا يلتفت إليه، ثم قال: وأي غرابة وأي بُعْد في انكشاف كل موجود للسمع والبصر؟ إذ ليس سبب السمع عند أهل الحق قَرْع الهواء للصماخ بسبب تموجه، عند حركات الأصوات، كما يقول به **الفلاسفة**، فيأتي على قولهم الفاسد أن يتعذر سماع الذوات والألوان؛ إذ لا تحرك

---

(1) نص عبارة المقترح في شرح الإرشاد 2/ 517 هكذا: (اتفق أهل السنة على أن الرؤية يجوز أن تتعلق بكل موجود).

(2) في خ م د زيادة لفظ (كذا)و في خ م ك غير واضحة.

(3) تقدمت ترجمته.

(4) تقدمت ترجمته.

للهواء لعدَم الحركة، وكذا ليس السبب في الإبصار عند أهل الحق انبعاث الأشعة به، وكلا السببيْنِ فاسد لأَوْجُه كثيرة مشهورة في فنّ الكلام، وإنما السمع والبصر صفتان ينكشف بهما الموجود على ما هو به، كما ينكشف بالعلم المعلوم على ما هو به. فكل موجود يصح انكشافه بهما ،كما يصح انكشاف كل معلوم بالعِلم، وقد وقع للشيخ **العارف أبي طالب المكي**[5] رضي الله عنه في كتابه **(قوت القلوب)**[6]؛ التصريح بتعلق سمع الله وبصره بالموجودات والمعدومات، قبل وجودها.....[7]، وقد اعترض ذلك **بعض المتأخرين على أبي طالب**، ونسب هذا القول إلى **البدعة**، وفي اعتراضه على هذا الوَلي من سوء الأدب ما لا يخفى هـ

وراجعه **المغيلي**،[8] فقال: المختار وراجعه **المغيلي**[9] فقال: (المختار عند المحققين[10] أن السمع والبصر إنما ثبتا بالسمع لا بالعقل وما كان من الصفات بطريقة السمع فمداره على السمع في النفي والإثبات ولا يصح فيه الاعتماد على التجويزات والاحتمالات العقلية فنقول كقول **الإمام التفتازاني** في **(شرح عقيدة النسفي)**[11] عند ذكر الصفات الأزلية السمع: صفة يتعلق بالمسموعات والبصر يتعلق بالمبصرات ولا نتعرض لذلك بنفي ولا إثبات إذ لم يثبتا بدليل العقل حتى يلزم منه تعلقهما بجميع الموجودات وإنما ثبتا بدليل السمع عل المختار عندكم وعند غيركم من المحققين وكل ما كان كذلك فحقيقة وجوده أبعد وأخفى من

---

(5) تقدمت ترجمته.

(6) بين قوله: (وجودها إلى قوله: وقد) كلام في خ م ك نصه (وقد رأيت مثله في المواقف التصريح فيه) لكن عليها علامة: صح ع خ ص ص إشارة على أنها غلط.

(7) انظر: قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد 2/ 188 - 189، الفصل الثالث والثلاثون في ذكر دعائم...، لمحمد بن علي بن عطية الحارثي، أبي طالب المكي (ت: 386هـ) تحقيق: د. عاصم إبراهيم الكيالي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، الطبعة: الثانية، 1426 هـ -2005م.

(8) تقدمت ترجمته.

(9) هو أبو عبد الله، محمد بن عبد الكريم بن محمد المغيلي، التلمساني، مفسر، فقيه، خاتمة المحققين، له تآليف عديدة تدل على براعته ورسوخ قدمه في العلوم، منها: (البدر المنير) في التفسير، و(مفتاح النظر) في علم الحديث، و(شرح مختصر خليل) في الفقه المالكي، و(شرح مختصر تلخيص المفتاح)، و(الجمل في المنطق)، و(الفتاوى) وغير ذلك. (ت 909هـ). انظر: شجرة النور الزكية 1/ 294، 395، وطبقات الحضيكي 2/ 243 - 247، رقم الترجمة 288، والأعلام للزركلي 6/ 216.

(10) انظر: شرح المقترح على الإرشاد 1/ 298، حيث قال: (والمختار عندنا: الاستدلال بالسمع...)

(11) انظر: شرح العقائد النسفية للتفتازاني ص 85.

العقليات فلا نكلف فيه إلا بما ثبت فيقال يسمع ربنا جل وعلا جميع المسموعات ويبصر ربنا جل وعلا جميع المبصرات فيسمع حركة الذرة ويبصر أثرها على الصخرة في كل مكان وزمان ولا ينبغي شرعا أن يقال يسمع أثرها ويبصر حسيسها وإن احتمل أن يكون كذلك في الوجود عقلا لكن لايتعلق في الوجدان سمع الذوات ولا رؤية الأصوات.

ولما ورَد السمع بسمع بعض المسموعات كقوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾[1] وورد ببعض المبصرات كقوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾[2] فيقتصر على ذلك من غير تعرض لغيره بنفي ولا إثبات قال ولم أرَ في جميع ما استدللتم به ما يسوغ القطع والجزم وأما ما ذكرتم عن المقترح من الإجماع ففيه نظر من وجوه : أحدها أن الإجماع المستند إلى نظر العقل لا يفيد القطع، كالمستند للشرع؛ لأن المستند للسمع يحتمل النقيض من جهة الكذب فقط والمستند للعقل يحتمله من جهة الكذب ومن جهة الخطأ ولذلك لا يعتبر إجماع الفلاسفة بقدم العَالم الثاني: أن الإجماع المنقول بالآحاد ضعيف.[3] حتى إن الغزالي[4] وبعض الحنفية أنكروا اعتباره في الفقهيات، فكيف يعتبر في الاعتقاديات.؟ ! الثالث: **الإجماع في الاصطلاح:**[5] اتفاق جميع المجتهدين من هذه الأمة على أمر. والظاهر من كلام المقترح أنه إنما أراد أهل السنة من المتكلمين وأنا لم نجد في الكتاب والسنة وكلام عُلماء الأمة ما يدل على ذلك.

---

(1) سورة المجادلة آية: 1.

(2) سورة البقرة آية: 143.

(3) قال الرازي: الإجماع المروي بطريق الآحاد حجة خلافاً لأكثر الناس. انظر: المحصول، للرازي، 4/ 152، المسألة التاسعة: في حجية الإجماع، وقال ابن الحاجب: (يجب العمل بالإجماع المنقول بخبر الآحاد. وأنكره الغزالي. انظر: مختصر ابن الحاجب بشرح الأصفهاني 1/ 610، وقال ابن السبكي: (وإن – الإجماع – المنقول بالآحاد حجة وهو الصحيح في الكُلّ.. انظر: جمع الجوامع، لابن السبكي بشرح المحلي، وحاشية العطار، 2/ 213.

(4) حيث قال: مسألة: الإجماع لا يثبت بخبر الواحد، خلافاً لبعض الفقهاء...). انظر: المستصفى ص 158.

(5) انظر :بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني 1/ 521، دار المدني، السعودية، وشرح تنقيح الفصول للقرافي ص 322، وجمع الجوامع، بشرح المحلي، وحاشية العطار 2/ 210، دار الكتب العلمية.

ثم قال : وحاصل ما عَوَّلْتُم عليه: **قياس الغائب على الشاهد**. وهو في مثل هذا فاسد لأن إثبات صفتي السمع والبصر من السمعيات وما كان كذلك لا مجال للعقل فيه بنفي ولا إثبات هـ المراد منه}[1]. وقد أطال جداً فأما ما نقلهُ المصنف عن أئمة السنة من تعلق البصر بالموجودات فقد صرح به غير واحد كإمام الحرمين،[2] **والغزالي**،[3] **والرازي**،[4] وغيرهم وذلك لأن المصحح للرؤية عندهم هو الوجود، ومِن ثَمَّ أمكنت رؤية الباري سبحانه على ما سيأتي.

(1) انظر: مناظرة أبي عبد الله المغيلي للسنوسي ص 24- 37، مخطوط في ملك ذ.أحمد أوطاح وعندي صورة منه.
(2) انظر: الإرشاد بشرح المقترح 2/ 535- 536، وقد انتقده المقترح في ذلك، و(لُمع الأدلة)، لإمام الحرمين أيضاً بشرح ابن التلمساني ص 144 - 156.
(3) سيأتي بعد قليل الإحالة عليه
(4) انظر: تلخيص المحصل ص 135 - 136.

فهرس الموضوعات

القسم الأول: قسم التقديم

القسم الثاني: قسم التحقيق: